余英时作品系列

# 危言自纪

——余英时自序集

彭国翔 编



图书在版编目（CIP）数据

卮言自纪：余英时自序集 / 余英时著；彭国翔编 .— 北京：北京大学出版社，2012.4

（余英时作品系列）

ISBN 978-7-301-20451-1

Ⅰ.①卮… Ⅱ.①余… ②彭… Ⅲ.①序言—作品集—中国—当代 Ⅳ.① I267

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2012）第 055788 号

书　　名：卮言自纪——余英时自序集
著作责任者：余英时　著　彭国翔　编
责任编辑：吴　敏
标准书号：ISBN 978-7-301-20451-1/K・0847
出版发行：北京大学出版社
地　　址：北京市海淀区成府路 205 号　100871
网　　址：http://www.pup.cn
电　　话：邮购部 62752015　发行部 62750672　编辑部 62755217
　　　　　出版部 62754962
电子邮箱：pkuphilo@163.com
印 刷 者：北京汇林印务有限公司
经 销 者：新华书店
　　　　　965 毫米 ×1300 毫米　16 开本　17 印张　286 千字
　　　　　2012 年 4 月第 1 版　2012 年 4 月第 1 次印刷
定　　价：36.00 元

# 序

北京大學出版社和彭國翔先生合作，決定為我出版一套別出心裁的「作品系列」。這一系列包括一部散文集、一部自序集、一部懷舊集，也許還加上一部訪談錄。我為什麼說，這一系列是別出心裁呢？因為其中所收都是我個人感受所思之作，與我在一般史學論著中儘量將自己放逐在外的風格，適成鮮明的對照。如果借用王國維在《人間詞話》中的概念，前者屬於「有我之境」，後者則屬「無我之境」。這「有我之境」便是本系列別出心裁之所在。

一九四九年秋季，我在燕京大學歷史系讀過一學期。燕園的師友和風景後來一直縈繞在我的心頭。一九七八年十月我隨美國漢代研究代表團訪問北京大學，其他團員當然都認為是到了北大，祇有我一個人感覺是回到了離別二十九年的母校。我清楚地記得，在我們一群人經過未名湖畔時，我還極其匆忙地獨自跑到當年的宿舍（燕大第二宿舍）去探望了一下。現在北京大學出版社為我刊行作品系列，我卻彷彿感到這是母校對於一個遠方校友的親切照顧。彭國翔先生費了極大的心力編選這一系列，我對他的感激不是一句尋常道謝之語能夠表達於萬一的。是為序。

余英時　二〇一二、二、十於美國普林斯頓

“余英时作品系列”

# 自序

北京大学出版社和彭国翔先生合作，决定为我出版一套别出心裁的“作品系列”。这一系列包括一部散文集、一部自序集、一部怀旧集，也许还加上一部访谈录。我为什么说，这一系列是别出心裁呢？因为其中所收都是我个人所感所思之作，与我在一般史学论著中尽量将自己放逐在外的风格，适成鲜明的对照。如果借用王国维在《人间词话》中的概念，前者属于“有我之境”，后者属于“无我之境”。这“有我之境”便是本系列的别出心裁之所在。一九四九年秋季，我在燕京大学历史系读过一学期，燕园的师友和风景后来一直萦系在我的心头。一九七八年十月我随美国汉代研究代表团访问北京大学，其他团员当然都认为到了北大，只有我一个人感觉是回到了离别二十九年的母校。我清楚地记得，在我们一伙人经过未名湖畔时，我还极其匆忙地独自跑到当年的宿舍（燕大第二食堂）去探望了一下。现在北京大学出版社为我刊行作品系列，我却仿佛感到：这是母校对于一个远方校友的亲切照顾。彭国翔先生费了极大的心力编选这一系列，我对他的感激不是一句寻常道谢之语能够表达于万一的。是为序。

余英时

2012 年 2 月 10 日于美国普林斯顿

余英时自述

# 目录

俭言自纪

目录

# 建立新的革命精神!
## ——《民主革命论》自序（1953）

近百年来我们一直沉浮在革命的浪潮之中。正如狄更斯在《双城记》中开头所说的："这是最好的时代，这是最坏的时代；这是光明的时代，这是黑暗的时代，这是希望之春，这是失望之冬；这，走向天堂，这，步往地狱！"我从怀疑革命，憎恶革命，而开始了我对革命的研究。

根据我个人初步的认识，中国近百年来所发生的革命都不是真正意义上的革命；它只是旧社会的解体，而不是新社会的重建。中国革命一再陷入错误的泥淖之中自有其客观的社会因素，这些因素也是本书所要探究的中心课题之一。但是，对于革命的任何客观研究并不是否定革命与人的关系。反之，人的主观努力常常是革命的决定性的因素。我们的革命自然也不能例外。革命最初是由少数人发端的；这些少数人是怎样展开革命运动的呢？撇开其他一切不谈，首先他必须具备一种与一切安于现状的人们截然不同的新精神，这精神驱使他去开创一个新的时代。这就是我们通常所说的"革命精神"。每一时代有每一时代的精神，每一民族有每一民族的精神；因之，革命精神也随着革命性质、时代和地域的不同而殊异。但在这许多不同之中却存在着一个最相同之点，那就是革命精神的健全与否，绝无例外地规定着革命的成功或失败。从这一角度看，中国革命的一连串的失败也可以说是我们偏激的革命精神的必然结果。

往者已矣！我们且不必去重翻历史的旧账。我从反对“革命”到追求对革命的了解，而终于重新肯定了革命的更丰富、更严肃的意义之后，一个新的革命精神的影子一直萦回在我的脑际。在我们这个混乱的时代，这个残破的国家，我们究竟需要怎样的革命精神呢？这是最迫切需要答复的问题，也是最不容易答复的问题。下面我试着提出我个人的答案。

我认为革命的第一重精神是以天下为己任的精神。范仲淹要我们“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，顾亭林则谓“天下兴亡，匹夫有责”；这都是以天下为己任的精神。革命不是少数人出风头的事，不是一群人表现雄才大略的事，不是“彼可取而代之”的事，不是杀人放火的事，不是你打倒我我打倒你的事，也不是这个阶级消灭那个阶级的事，它是全面社会的重建，整个文明的改造，和普遍福利的增进。这样一个伟大的目标断不是那为一己或一小群人的利害打算的人们所能够完成的，我们只有具备着壮阔的襟度，伟大的抱负，并视他人的痛苦如自己的痛苦，然后才能献身于革命的大业。在革命的行列中，个人主义的色彩应该尽量减少。个人权利，群己权界在常态发展的社会里都是必须讲求的，可是自愿为革命大业而奋斗的人却不应斤斤计较这些。为大我而牺牲小我并不是否定小我的存在，而是化小我于大我之中，为革命而暂时放弃个人的若干权利也正是为社会上绝大多数的人求取更多的个人权利。如果你不愿如此，你尽可以不参加革命运动，革命也绝不能带有丝毫的勉强，但一旦你参加了革命，你便不能没有这种以天下为己任的革命精神。

然而仅仅有了以天下为己任的精神并不够保证我们成为革命者，因为具有这种精神的人同样可以选择保守的方向，在旧社会的传统理念之下，为维持旧社会的存在而努力。例如范仲淹虽有以天下为己任的精神，却显然不是革命者；此外中国还有许多传统智识分子也是如此。因而更进一步我们还得有冲决网罗的精神。旧社会

的持续不坠绝不是完全依赖着有形的力量，事实上它是有一层层无形的天罗地网在束缚着我们的成长，腐蚀着我们的灵魂，消磨着我们的壮志。谭嗣同说得好：“初当冲决利禄之网罗，次冲决俗学为考据为词章之网罗，次冲决全球群学之网罗，次冲决君主之网罗，次冲决伦常之网罗，次冲决天之网罗，次冲决全球群教之网罗，终将冲决佛法之网罗。”诚然，谭氏冲决网罗的内容今天已十九失去了意义，可是他这种否定旧有一切的勇气却仍然不失为一种蓬勃的革命精神。在社会上，我们曾看到无数人，满口的新名词，言论比谁都激烈，然而到了实践关头竟和旧社会的腐败分子毫无二致。为什么呢？这都是因为缺乏冲决网罗——尤其是“利禄之网罗”的精神。我们往往因不能毅然就舍弃我们在旧社会中的既得利益，在义与利的冲突之下，终于走上了投降妥协的路。其实我们如果不能身体力行地冲决旧社会的天罗地网，在自己的新的精神还未曾建立起来之前便处处抱着退缩的态度、妥协的思想，那么我们绝不可能完成革命的事业，更不必说创造新的社会了！因此“冲决网罗”乃是革命的一种必不可少的精神。

有了以天下为己任的胸襟和冲决网罗的勇气，是不是就算具备了健全的革命精神了呢？还是不够。我们知道，革命不仅是情感之事，更重要的还得仰赖着理性——个人的理性、历史的理性——的光辉。我们不难发现古往今来多少革命志士，有着救世的胸怀，也有着沸腾的情感，只是因为认不清历史文化的连续性，以为革命只是不顾一切的破坏，于是在狂热症的驱使之下，走上了残杀恐怖的革命道路。结果革命给人们的不是更多幸福，而是更深的苦难。这样，我们了解了革命的第三重精神——弘毅精神的重要性。曾子说：“士不可以不弘毅，任重而道远！仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”革命正是“任重而道远”之事：社会的全面重建，任不可谓不重；百年以至数百年的大业，道不可谓不远。有些革命志士一方面误认革命只是政权的推翻或阶级斗争；他们的革

命目标既如此褊狭，胸襟自不免也随之缩小。于是许多本来都可以成为革命同志的人们，在他们眼中竟都成了革命的对象，而遭到无辜的迫害。“不革命即反革命”，“对敌人的宽大即是对自己的残酷”等等偏激之词也都成了他们的革命信条。这是缺乏“弘”的精神的表现。另一方面，他们同时又把革命看得太容易，把破坏旧社会看做革命的全部内涵，因而相信一夜之间可以完成革命的神迹。在这种“速变”的要求之下，一切残暴的革命方法便很自然地被采用了。他们革命的热忱化成了匹夫之勇；虽一时表现得波涛汹涌，却不能持久，所谓“一鼓作气，再而衰，三而竭”。这又是缺乏“毅”的精神的明证。而弘毅两种精神则都是理性而不是情感的产物，因之这二者实际上只是一种精神的两面表现，是绝对分不开的。有了弘毅精神，革命才不会发生盲目冲动的危险，才可以有计划有步骤地重新建设一个新的社会！

这三重精神都齐全了，就革命本身说，已经可以算是完整的革命精神。但是，再深一层看，把革命全程配合到历史的长流中去，我们显然可以发现，这种革命依然存在着严重的危机。当在这三重精神指导之下的革命已经完成了，那又该是怎样一种情景呢？谁能保证领导革命的人们不会重新成为革命的对象呢？上述的三重精神都是积极性的，也就是使革命的领导者可以逐渐获得权力并巩固此权力的掌握的精神。我们不敢说人类一定有着爱好权力的天性，可是权力对于人们的引诱力却无疑是够大的。在革命过程中所获致的权力最后很容易成为革命者本身的一种“执”，而引导他们走向新暴君的途径。历史上有许多革命成功后反而变了质的，也都因为摆脱不了权力执的缘故，在这里，革命第四重精神——“生而不有，为而不恃，长而不宰”的精神被肯定了。老子的精神本是消极的，可是这种消极精神在限制积极的革命精神的过度发展上却被赋予了更积极的意义。革命需要“生”、需要“为”、需要“长”，但不能“有”、不能“恃”、更不能“宰”，一旦革命陷入了“有”、“恃”、

"宰"的泥淖之中，则前面三重革命精神便会立刻化为乌有。法国名史学家谭恩（Taine）曾指出法国革命的领袖们之所以进入疯狂的状态，乃是由于恐怕失去革命的果实所致。这正是"有"、"恃"、"宰"的最好注脚。但"生而不有，为而不恃，长而不宰"的精神，也并不是叫我们在革命成功之后便立刻退出社会；它与"功成身退"，"急流勇退"等等为一己利害打算的明哲保身的哲学毫无相通之处。社会的进步是永无休止的，革命的完成并不意味着社会发展的中止。因之，即使在那时我们也依然要"生"、要"为"、要"长"的；问题只在如何防止"有"、"恃"、"宰"罢了！

这四重精神——以天下为己任的精神，冲决网罗的精神，弘毅的精神和"生而不有，为而不恃，长而不宰"的精神——的融合构成了我们今天所需要的健全的革命精神。在这样一种革命精神的感召与控制之下，革命才能热情而不盲目，积极而不残酷，建设而不妥协。这四重精神也可以说是一层一层地建筑起来的，它们的次序也正可以解释为革命发展的四个阶段。

"革命精神"一辞是我们这个时代的少数最流行的口号之一，它的真义究竟如何却很少人曾严肃加以考虑。但革命精神也并不是凭空产生的：每一革命都表现一特殊的革命精神，每一革命精神都通过一特殊时空的人的活动而显现。因之，我在这里所说的革命精神便不是一般性的革命精神，而有其特殊的时代性。这一革命精神，正如本书的名称所显示的，乃是民主的革命精神。我不敢说，这种革命精神可以适用于古往今来的一切革命，但我却敢说，只有在这种革命精神的笼罩之下，民主革命才可以不致走入歧途，并能完成它自身的历史任务。

革命精神虽然起于社会上大多数人们的共同革命要求，但却出现在实际革命发生之前，并且是实际革命的最高指导。这种革命精神最初只存在于少数人之间，随着时间的进展，它逐渐地弥漫及于社会的每一角落，而形成一种普遍的时代精神。到了这时，革命的

时机才算成熟，革命的号召也就能获得绝大多数人民的响应了！我们今天又在面临着一个新的革命，这一新的革命迫切地需要着上述那种革命精神的支持，可是我们瞩目四望，这种新的革命精神却显然还不曾建立起来。我深信，中国民主革命的重新展开，必有待于一群具有这种新的革命精神的革命志士的出现；而革命大业的最后完成则更有待于此一新革命精神的光芒照遍每一个人的心头！如果我这一番对革命问题的讨论也能够使读者们获得同样的信念，那么这本书的出版总算是没有白费纸张了！

**1953年10月20日　香港**



# 《到思维之路》再版自序（1981）

这本小书从开始撰写到现在，已整整三十年了。当时我自己尚在香港新亚书院读书，但同时也在流亡知识分子所办的一个周刊《自由阵线》兼任一部分编辑工作。我所负责的是“青年天地”一栏，专门在知识与思想范围之内谈些浅近而有趣的问题。因为对象都是像我自己一样的青年读者，所以这一栏的文字都是些卑之无甚高论的东西。我自己也用艾群的笔名辟了一个专栏，名曰：“山外丛谈”，取苏东坡“不见庐山真面，只缘身在此山中”之意。1950年代初期的香港，是文化的沙漠，一般青年人并不注重思想；而略有思想的又不免被“革命”的狂潮席卷而去，情绪十分高昂，但是完全失去了理性。我当时深受五四以来的自由主义传统的影响：在政治上向往民主，在思想上尊重理性和容忍。“山外丛谈”所谈的大体不出理性和容忍这一主题。后来我和几位朋友合作，成立了一个出版社——高原出版社，主要是出版一些文艺与思想方面的书籍。由于社中朋友们的怂恿，我便在“山外丛谈”中选了几十篇印成这本《到思维之路》。这些浅薄的少作，当然没有什么学术价值可言，不用等到壮年便已自悔孟浪了。所以我后来一直叮咛高原出版社不要重版。

这次在台湾重印则是受到朱一冰先生和黄俊杰先生的再三鼓励，使我有盛情难却之感。而且我后来想想，无论我自己怎样不满意这些少作，但既已为人所知，终不免有重祸梨枣的一天。与其将来被人盗印，倒不如由我自己整理一番，正式再版。所以在重印之前，我曾抽空校阅了一次，作了一些必要的改动。三十年后重读这

些文字，几乎不能相信是出自我的笔下。其中幼稚肤浅之处，自然极多。不过以三十年后的我回顾三十年前的我，似乎也不应该用过分严厉的眼光。至少就大体的思想倾向而言，我还觉得这册小书是健康的，不妨推荐给青少年的朋友们。今天的我虽然在知识方面增加了不少，但是已失去三十年前那种胆大妄言的勇气了。

就个人情感方面说，我对于当时写作的流亡岁月则是十分怀念的。三十年前在香港的难民生活已不是今天国内的青年们所能想象。我们飘零在一个殖民地的社会里，四顾无依，也看不到任何前景，正如杜甫所说的，“我生无根蒂，配尔亦茫茫”。无论是做编辑或是写文章，一大半都是为生活所迫，不得已而为之。龚定庵“著书都为稻粱谋”之句正是我们那些流亡知识分子的最好写照。现在回想起来，我们当时唯一的精神凭借只是不相信中国会永远在无理性的状态下存在下去。依我自己当时的想法，写作既是谋生的唯一方式，那就必须利用这一方式来改变现状，至于是否有效则完全不在考虑之内了。我还清楚地记得，当时最使我感动的是读到明末清初周亮工《因树屋书影》中所引的一则佛教故事。这个故事说：

> 昔有鹦鹉飞集陀山，乃山中大火，鹦鹉遥见，入水濡羽，飞而洒之。天神言：“尔虽有志意，何足云也？”对曰：“常侨居是山，不忍见耳！”天神嘉感，即为灭火。（卷二）

我当时并不敢奢望可以感动天神来灭火，但是我的确觉得自己是曾经侨居陀山的鹦鹉，不能不在故山大火之际尽一点心意。所以50年初期我在香港所写的一些不成熟的东西都可以看做鹦鹉羽翼上所濡的水点。这册小书自然也不是例外。

我希望今天读者都能从这个角度来看待这些旧作。

**1981年11月5日于美国康州之橘乡**

# 《文明论衡》自序（1955）

本书所收的几篇论文有一个共同之点，即都是讨论文化问题的。前面几篇是讨论文化原理的部分，曾在“文明论”的总题目之下分别发表在《人生》杂志上。关于文化哲学方面，我曾拟定了十几个子目，准备陆续写成一部分量较重的东西。可是由于我个人学力之所限，对于一些自己还没有考虑成熟的问题便不敢遽下断语，故有些观念虽已在我的脑海里盘桓甚久，我仍然没有勇气随便写出来。还有一些事实上的困难也值得谈一谈，首先是我自从入新亚研究所以后，主要的精神都集中在中国社会史的研究方面，一般写作的功夫自然减少得多了，尤其是文化哲学所牵涉的范围太广，一个问题之提出至少要有相当时间的准备，这在我也是很难做到的，所以往往要隔一两个月才能写成一篇。其次是参考书的缺乏。以往讨论文化哲学的人多偏重于“哲学”与“精神”方面，故不免有武断不合历史事实之处。在近代学者中只有汤因比（Toynbee）、达尼列夫斯基（N. I. Danilevsky）、克罗伯（Alfred L. Kroeber）、索罗金（Sorokin）等少数人是例外。我想文化哲学如果真要成立一门踏实的学问则不能不建筑在科学研究的基础之上，而关于文化研究的最大科学成果则当推新兴的“文化人类学”（Cultural Anthropology），他如社会心理学（Social Psychology），社会学等亦占重要的地位。而我个人对于这些学问却都是门外汉。益以香港书籍之缺乏，更使我有“力不从心”之感，有时虽有一点见地也因为缺乏材料而无法动笔。在这种种困难之下，本书所收的一些论文实在是简陋得不成

样子。我只希望将来能有机会看到更多的书籍时再修正与补充已写的论文，并继续草成悬而未写的子目。所以我最后决定将此书定名为《文明论衡》第一集，以示初引端绪之意；而且将来若再有这一类文字，亦可继续出第二、第三等集。这是希望读者们谅解的。

附录所收的几篇论文可以说是前几篇原理的实际运用，而且都是和近代中国文化及其与西方文化如何求配合诸问题有关，虽语多空泛而实经反复思维所得，读者阅此数篇将更能了解前几篇的含义所在。作者近年来思想态度上有所改变，全书力求兼容并包与融会贯通，而无取于“罢黜百家”之狭隘胸襟。我们今天所处的时代一方面是开创的，一方面又是集大成的，这两种性质都只有在一种极其广阔的精神中才能表现出来——渺小的灵魂是承担不起伟大的时代责任的。作者于此真是“虽不能至，心向往之”。因此，纵使本书毫无知识上的价值，这一点继往开来的心愿也还希望能获得读者们的同情与支持！

**1955 年 5 月 15 日于香港新亚研究所**



# 《自由与平等之间》自序（1955）

我近两年来思想的兴趣集中在两大问题上：一是文化哲学（Philosophy of Civilization），一是社会哲学（Social Philosophy）。前一方面曾写成了若干篇论文，最近拟收为《文明论衡》第一集由高原出版社印行；后一方面首先提出了自由与平等两个概念及其关系加以讨论，于是遂有本书之作。本书计分六章：首二章专论自由，三、四两章专论平等，后两章则综论自由与平等的一般关系及其文化基础。其中一、三、五这三章曾分别发表于《自由中国》、《民主评论》及《人生》诸杂志而略有修正。《罗素论自由》一文系介绍罗素于1950年发表的《什么是自由》之长文，我自己又复加添了一些注释，载于《自由阵线》周刊，因此文可以与本书相互启发之处甚多故一并附录于后，前年我曾为人人出版社译过一本英人汤姆逊所著之《平等》，亦与促成我对于自由与平等的研究兴趣有关，甚望本书读者能同时参阅。

社会哲学原与文化哲学一脉相通，而后者则是对当前人类问题更高更深一层的探索。因此本书虽属于前一方面，而颇有涉及文化范畴之处，最后一章更企图对二者加以理论上的沟通。我在此学无所成的阶段妄谈这些大问题，实在有点过于不自量力，其不能见谅于学术界前辈也是自然的。好在我并没有“创建理论体系”的妄念，并且在相当程度上是做着整理与接受前人思想遗产的工作。百余年来中国人民的苦难以及知识分子所应有的良知时时在激发着我，使我不能自已地考虑到当前社会文化的种种问题。尽管我的知识浅陋、见解幼稚，但是自信总还有一点“仁者之心”可以近比时贤远追前哲。何况现实问

题的解决并不完全是知识所能为力的，思想的现实性更不必然与知识的高低成比例；任何人只要肯本其良知在这些问题上用心都可有其一得之见——当然一得之见并不就是理论，更不能算做学术，但却不能不承认它也是一种思想的结晶。古今中外的第一流思想家与哲人们的第一流学术思想究竟影响人类实际社会行为的有多少？这也是很值得人疑问的。中国的孔子，西方近代的卢梭与马克思大概要算是少数例外了。可是孔子并未能及身见其道之行，卢梭、马克思的真正影响也发生在身后。而后两人在西方学术思想史上的地位及其知识上的真成就亦不能不令人无疑。要讲知识的真实性，自然科学远较社会科学为可靠，可是一部自然科学史上仍然充满了错误的知识。社会是不断变动的，人与人的关系不可能是完全稳定的，因此人们关于社会规范方面的知识便很难有永恒的“真”可言，而只能在一定的空间与时间的交叉点上采用“适”作衡量其价值的标准。

基于这种认识，我虽自知缺乏足够的知识，还是大致地写了不少有关社会文化之类大问题的文章。我相信把学问视为一己之私的“藏之名山，传之其人”的时代已经过去了，至少也快要过去了！我个人一方面固然对纯学术研究有更大的兴趣，一方面实深感此时此地殊不容我“两耳不闻窗外事，一心只读圣贤书”。纵使我今天能写出斯威登堡（Emanuel Swedenberg）那样艰深博大的形上学体系的著作，如果只能卖出四本的话，我还是不屑写的。我所写的千言万语尽可以一无价值，但只要它与苦难时代的苦难中国有关而且真是我的良知要我如此写的，则无论它是否为学者专家所不齿，我都是一样心安理得的。坦白地说，我并不想借“著作”之砖来敲开学术之门，因此我也不希望读者们用严肃的眼光来看我的一切文字。不过我倒诚恳地祈望读者们能以“仁者之心”来体察我的写作动机。那么我虽“愚而好自用”亦可以无大过矣！

**1955年五四纪念日于香港新亚研究所**

# 《方以智晚节考》自序（1972）

历史人物评价，古今往往异趣。盖时代既殊，观点随之而变，固其宜也。明清之际，桐城方密之以智才思照耀一世，然身后品藻则已屡经改易。当乾隆之世，汉学鼎盛，四库馆臣极称许《通雅》，所重者显在其考证，此第一期也。密之早年治学，博雅所及，兼通物理，与并世耶稣会诸子颇上下其议论。五四以来，远西郯子见重于中土，言密之者率多推其为近世科学与音韵学之先驱，此第二期也。洎乎最近，学风再变，思想与社会之关系最受治史者注目。密之少负澄清天下之志，接武东林，主盟复社，言思所涉，遍及当时社会问题之各方面，则宜乎今人之特有爱于密之者转在其为一时代之先觉矣。此第三期也。

然当密之生前，其自期果何如乎？同时流辈之视密之又何如乎？就史学立场言，此皆最先当知之事也。密之《史断》篇尝云：“尚论古今，贵有古今之识。考究家或失则拘，多不能持论，论尽其变。然不考究，何以审其时势，以要其生平？”故未详密之一生遭际而畅论其学术，其事终为有憾。不幸密之事迹在晚明诸遗老中最为隐晦，三百年来不仅无人谱其生平，即欲求一翔实可信之传记亦渺不可得。昔魏叔子见密之，有犹龙之况。其言自别有所指，然及今视之，漫漫三百年间密之固始终为一见首不见尾之神龙，则又何其适耶！

余为密之晚节考，事出无心，旅居海外，囿于见闻，用力虽勤，所获实寡。然犹冀此一得之愚或足为知人论世之一助。且实事

既彰，高明之士亦更可从而发挥引申，极尽其变。故卒不辞简陋，刊而布之。《方中履及其〈古今释疑〉》一篇与此考之成颇有因缘，附于文内，盖亦可见方氏之遗民家风焉。附录诗文若干篇，半属密之晚作，半属直接史料。考论不能无主观之偏，得此稍可救正。善乎章实斋之言曰："撰述欲其圆而神，记注欲其方以智也。夫智以藏往，神以知来；记注欲往事之不忘，撰述欲来者之兴起。故记注藏往似智，而撰述知来似神也。"虽未能至，窃师其意。密之殉难在辛亥，余为此考，亦在辛亥，相去适三百年，此则偶合耳。

底下短书承钱师宾四慨允撰序，密之地下有知，其亦必欣然相许乎？余知治明清思想，启途于师著《中国近三百年学术史》，此考之作，尝窃比于师门拾遗补阙之役，然亦终不自知其果有当否也。

1972 年 4 月 14 日



# 实证与诠释

## ——《方以智晚节考》增订版自序（1986）

《方以智晚节考》初版刊于 1972 年。十四年来有关密之生平之新史料层出不穷，每睹有可以是正原书之疏误者辄记而存之。积久则连缀成篇，以补前愆，先后共得三篇，凡七万言，几与旧考相埒。传世文献之与密之晚节最有关系者大约已止于此，故此一问题之研究已可告一段落。兹汇合新得旧考于一编，勒为定本。至旧考之误则不加改正，以见先后论断因资料不同而变迁之过程。又旧本附录收有"晚年诗文辑逸"与"重要参考资料"两项，约两万言。新版"附录"部分增添不止两倍。《青原山志略》中保存密之晚年诗文语录逾两万字，余皆一一辑出，以备研治密之思想者之参考。《志略》在中国大陆或非难得之书，然在海外颇不易觏。以余所知，仅巴黎与美国普林斯顿各藏一本而已。"重要参考资料"项内增补方中通《陪诗》选抄六十五首，多附有自注，皆有关密之晚节之第一手资料，最为可贵。此一部分材料乃汪世清先生由孤本中恭楷录出。去年 6 月间汪先生游美，承以影印本三十二页相赠，至可感也。又初版附录诗文皆未经细校，不免讹误。此次增订余曾通体校阅数过，并施以现代标点，所费日力不少。密之文字不易通读，故断句不能必保无误，但期少误而已。读者若加引用，尚须仔细斟酌也。

《晚节考》初版虽疏略，亦稍有创辟之功。近数年来大陆学人考论密之晚年事迹者皆以此书为诤议之对象，而尤集矢于"死节

考”一节。盖余初考密之自沉惶恐滩事，虽颇阐幽抉微，而苦无显证，则宜乎启人之疑窦也。此案经往返辩难，其谳终定。然定案之功则绝非余所敢独擅也。倘非大陆学人搜罗文献之勤与夫质疑献难之勇，余又乌从而得见如许佳证乎？学术进步必不能无诤议，即此可见。

余考密之晚节先后十有余年，于死节一端且论之至再至三，必穷其原委而后已。然余非有所谓考据癖也，亦非仅为密之个人争名节也。盖余笔下所及虽限于一人之事，而目光所注则在明清之际文化动态之整体。密之死于病抑死于自沉，在彼个人生命史上固属大事，在文化史上则关系尤为重大。以明遗民而言，密之自沉惶恐滩乃一具有典型意义之事件，故于当时士大夫文化中之价值观念、道德意识、政治信仰以至家族伦理皆一一有所昭示。涂尔干（Emile Durkheim）《论自杀》（*Suicide: A Study in Sociology*），视之为“个人良知”之呈露，并推断其渊源于社会之“集体良知”。密之自沉亦未尝不可本是观之。且论文化之类型，未有不首先着眼于“生”与“死”者也。欲识某一文化之特性，吾人不仅当知该文化中人如何生，而尤当知其如何死。弗洛伊德（Freud）谓人皆有祈死之本能，其说信否不可知，然自杀为祈死之具体表现，则断无可疑也。故今人研究比较文化者亦往往视自杀为其中一要目。自杀因文化而异，其方式与频率，西欧、日本、印度皆各有不同，而西欧又复有天主教地区与新教地区之异焉。涂氏分疏自杀，特设“为人”之一型（altruistic suicide），以与“为己”（egoistic）型者对举。“为人”而自杀者，非以一死求个人之解脱，而在尽人生之本分（duty）如孟子所谓“舍生取义”也。然涂氏殆以此型为东方及初民社会所常见，故所举之例尤以印度与日本为主，至于西方国家，则唯军人中稍有其例。中国之“殉节”适可归之涂氏所谓“为人”之一类，密之之自沉即其典型也。涂氏依自杀之外在形式而分类亦仅足示其大概而已。同属“为人”之型焉，民族殊而方式亦异，斯又与文化系

统有关，而宗教背景更不可忽，涂氏灼见固早已及此矣。中国之殉节在东方文化中别具特色，与日本、印度亦复异趣。明清之际尤为中国史上殉节现象最为突出之时代，当时公私记录所载自杀殉节之事迹曷可胜数。以今视昔，殉节之价值判断诚不免将因人而异。但若取比较文化之观点以剖析之，则其事在17世纪中国文化史与思想史上实居于最核心之地位。此书辨析密之自沉，辞繁不杀，微旨所存，端在于是，非欲持考证与时贤争刀锥之末也。

以考证方法言，本书重点亦略有与传统不同之处。清代以来之正统考证大抵以西方所谓实证方法为主体。此盖与所考之对象有关。典章、文物、制度、事迹、年代之类皆历史之外在事象也。故必待证据坚明而后定谳。本书所考者，则古人之心也，柯灵乌（R. G. Collingwood）所谓史事之"内在面"或"思想过程"（process of thought）也。夫古人往矣，九原不作，吾人复何从而窥见其心事乎？即自谓见之，又何以取信于他人乎？虽然，古语有之，"言为心声"，苟善解古人之言，则古人之心亦未尝不可见。此则近于西方所谓诠释方法矣。关于诠释之理论与方法，近年来西方流派虽繁，然亦颇有悠谬恣肆之说，可喜而未必皆可用也。实则中国之诠释传统源远流长，孟子已启其端，故曰："说诗者，不以文害辞，不以辞害志。以意逆志，是为得之。"故吾人今日引西说为参证，可也，若抛却自家无尽藏而效贫儿之沿门托钵，则未见其可也。此书所用诠释之法则一依中土之旧传。昔朱子为《韩文考异》、《楚辞集注》，即由古人之"言"以通其"心"于千百年之上；既得其"心"焉，又转据之以定其"言"之真伪。此亦考证之一道也。盖西方实证与诠释出于二源，常互为排斥；中国则不然，二者同在考证传统之内而相辅相成焉。乾嘉考据家之至精卓者亦往往视所考之对象不同而二法互施。段懋堂论《琵琶引》"呜咽流泉冰下难"之句，即舍实证而取诠释之一例也。

唯余考密之晚节尚别有一重困难而为通常考证之所无者，即隐

语系统之破解是已。以隐语传心曲，其风莫盛于明末清初。盖易代之际极多可歌可泣之事，胜国遗民既不忍隐没其实，又不敢直道其事，方中履所谓“讳忌而不敢语，语焉而不敢详”者，是也。物不得其平而又不能鸣，其声回荡曲折，于是隐语之系统出焉。钱牧斋、吴梅村之诗向来号称艰解，其故在此。顾亭林在诸遗老中最为直笔，顾其诗中以韵目代字者亦往往而有。故考证遗民事迹者非破解隐语不为功。此又为诠释学中一特殊法门，西方亦有之，即所谓“译解暗码”（decoding）也。然清初遗民之隐语方式，因人因事而异，系统各别且与当时史事与古典传统皆密切相关，故又非凭空逞臆所能通解，惟有实证与诠释参伍以求、交互为用，庶几有以知古人之言，而见古人之心耳。陈寅恪先生撰《柳如是别传》，即熔实证与诠释于一炉而卓著成效者也。余初考密之晚节时虽未见其书，然拙工之斧斫亦竟有合于公输之准绳，私心颇用自壮。其后余以偶然因缘，而有《陈寅恪晚年诗文释证》之作，即以陈先生之法还读陈先生之诗文，乃益信实证与诠释殆如两束芦苇之相倚不倒。故以方法论而言，《晚节考》与《诗文释证》两书实有内在之一贯性，实证与诠释虽同在中国考证传统之内，然古人分用之者多，兼采之者少，故其效亦终未大显。此殆因昔人考证所施之对象有异耳。

尝试论之，史者，知人论世之学也。今人于论世之义知之甚审，而于知人之义则多忽之。此时代风气使然也。然亦未有不知人而真能论世者，更未有不知其心而真能知其人者。此于治思想史为尤然。今之西方史学界有一派焉，欲驱除一切个人于历史之外；诠释学界亦有一派焉，欲驱除作者原意于其作品之外。此皆非余之所敢知。余孤陋，治思想史仍守知人论世之旧义而不欲堕于一偏。论世必尚外在之客观，故实证之法为不可废；知人必重内在之主观，故诠释之法亦不可少。然此不过理论上之强为分别耳。以言思想史之实际研究，则实证与诠释固不可须臾离者也。何以故？内外合一、主客交融即思维之所由起也；使内外不合、主客不交，则思维

之道绝矣，更何思想史之可言乎？

《方以智晚节考》与《陈寅恪晚年诗文释证》皆考证之书，然其旨则有超乎一人一事之考证以外者，盖亦欲观微知著，借“个人良知”以察“集体良知”也。“考证”、“笺释”虽皆属传统文史研究之体制，若善尽其变，则亦未尝不能与时俱新，以供今之研治文化史与思想史者之驱遣。兹值两书同时增订重刊，故略道其旨趣与途辙，以示注新酒于旧瓶之微意云尔。

**1986年10月10日　序于美国康州橘乡**

# 《方以智晚节考》新版序（2011）

去岁廖君志峰语我，《方以智晚节考》绝版已久，将重刊发行，并嘱略着数语，以志其事，不敢辞焉。

《方以智晚节考》初由香港新亚研究所刊布，时在1972年，先后适四十年。1986年允晨印行此书增订版，扩充不止一倍，距今亦二十有五年矣。2004年北京三联书店印行《余英时作品系列》，征得允晨同意，收入系列中，于是此书遂得以简体字版流布于中国大陆。最近三联见告，初版已尽，再版在计划中。故允晨之重刊，适当其时。不仅此也，此书上承考证旧统，征引古籍亦繁，又复出之以文言，今得重以繁体字行世，尤所惬心。

犹忆1971年草创是书于麻州之康桥，时与杨师莲生共事于哈佛。承其审阅初稿，反复商讨，多所是正与建议，论学之乐，为生平之最。稿成寄呈钱师宾四于台北素书楼，则宠之以序，曰："三百年前人所怀旧事，为三百年后人重新发得。"此语本为余考密之殉难惶恐滩事而发，然遽睹斯语，惶恐与感激交进。虽已历四十寒暑，犹一弹指间事，则印象之深刻可知。今钱、杨两师皆下世二十有一载，人琴俱亡，痛何可言！

《晚节考》流传大陆，亦颇结文字因缘，存者尚众，不能遍及，姑置不论。感念逝者得四先生焉，冒怀辛、钱锺书、萧蓮父、周一良是已。此四先生者或商榷异同（冒），或指示资料（钱），或于其著述中公开肯定余所持论（萧、周）。要之，皆于《晚节考》有护持之功者也。夫学术者，寂寞之途也。虽然，庄子不云乎：逃虚空

者，闻人足印跫然而喜。余于四先生，既尝求其友声于生前，今不能忘情于其身后，固其宜也。

密之自沉，事在康熙十年辛亥，《晚节考》之转述则在民国第一辛亥，今允晨版重刊复值辛亥革命之一百周岁，事之难能与巧合如此，是亦不可以不记焉。

**余英时　2011 年 12 月 12 日于普林斯顿**

# 《论戴震与章学诚》自序（1975）

《论戴震与章学诚》这部稿子大体上是在1974年夏季与1975年春季之间陆续写成的。其中只有《章实斋与柯灵乌的历史思想》是一篇旧作。

我应该特别对本书的“内篇”加以说明。“内篇”写得这样长并不是我本来的计划。由于第五、六两章所涉及的问题比较复杂，同时在写作过程中新问题又不断出现，以致下笔之际未能作有效的控制。事实上，相对于这两章所接触的问题而言，如果没有如此的篇幅也不足以说尽其中的曲折。不过这样一来，这两章和前面几章之间就不免显得有些失去平衡；而第三章尤嫌过于简略。第三章论清代儒家智识主义的兴起本是近世儒学史上一个极为重大的问题。关于这个问题，我已收集了不少资料，理论的脉络也初步整理就绪，但是我因为考虑到本书究竟是以戴震和章学诚为主体，儒家智识主义的发展在这里只能当作思想史的一般背景来处理，不宜喧宾夺主，因此“内篇”完稿后我也没有再作任何幅度较大的改动。而且时间和心境也都不容许我那样做。将来若有机缘，我也许会根据“内篇”的观点去写一部清代儒学史，那么这部急就篇中许多欠妥善乃至于错误的地方也都可以一并改正过来了。

“外篇”中《章实斋与柯灵乌的历史思想》一章是1957年夏天写的，发表在同年的《自由学人》月刊上。但这次重印之前我曾对旧稿进行了一次全面的检查和修正；结论部分差不多是整个地改写过了。从1957年到今天，西方的历史哲学有了巨大的进

展。我在该章的有关各附注中曾尽量就阅览所及增添了新的参考资料，补充了一些新的论点。因此在某种意义上，这篇文字仍可以勉强算是新作。

本书的主旨虽然是在分析戴东原和章实斋两人的思想交涉，以及他们和乾嘉考证学风之间的一般关系，但是我同时也想借此展示儒学传统在清代的新动向。近几十年来，讲中国哲学史或思想史的人往往无意中流露出一种偏见，那便是把宋明理学当作传统儒家精神的最高发展阶段。清代以下只有少数儒者如王船山、颜习斋、戴东原等人的思想还受到一定程度的注意，但也不过是当作宋明理学的余波来看待而已。所以清代两百余年的儒学传统只有学术史上的意义，而几乎在思想史上占不到一席之地。追源溯始，这一偏见也可以说是由清儒自取其咎。乾嘉时代一般考证学家标榜“汉学”，而贬斥“宋学”为空谈义理。这样便造成一种印象，好像汉学考证完全不表现任何思想性（所谓“义理”）。

清代考证学和宋明理学截然两途，而且清代绝大多数的考证学家也尽量避免直接触及思想问题，这自然是无可否认的历史事实。然而这并不等于说，清代两百年的经史研究运动是盲目的或完全为外缘（如政治环境）所支配的。事实上，通观考证学从清初到中叶的发展时，我们可以很肯定地说，其整个过程显然表现出一个确定的思想史的方向。如果我们仔细地排列清儒研治古代典籍的谱系，我们将不难发现其先后轻重之间确是有思想史上的内在理路可循的。换句话说，清儒决不是信手摭取某一段经文来施其考证的功夫，至少在考证学初兴之际，他们对考证对象的选择是和当时儒学内部的某些重要的义理问题分不开的。下逮乾嘉之世，由于儒家的智识主义（intellectualism）逐渐流为文献主义（textualism），不少考证学家的确已迷失了早期的方向感。但当时考证运动的两大理论代言人——戴东原和章实斋——则仍然能紧紧地把握住清代思想史的方向。我们细读他们两人的著作，则清代儒学发展中所蕴藏的

义理脉络固犹分明可见。由是言之，尽管清儒自觉地排斥宋人的“义理”，然而他们之所以从事于经典考证，以及他们之所以排斥宋儒的“义理”，却在不知不觉之中受到儒学内部一种新的义理要求的支配。这真是思想史上一个极为有趣的现象。

撇开思想的内容不说，在方法论的层次上，儒学自始即悬学思兼致为标的。但是这种平衡并不易长期维持，后世各阶段的儒学发展终不免各有偏至。大体言之，宋明理学偏于思，清代考证则偏于学。惟宋明理学家并未尽废学，且可谓之凝学成思，其精思实从积学中透出。此在大儒如朱熹尤见其然。另一方面，我们也同样不能以“学而不思”四字来概括清儒的治学精神。清儒所向往的境界可以说是寓思于学，要以博实的经典考证来阐释原始儒家义理的确切含义。清初顾炎武有“经学即理学”的名论，而方以智也提出“藏理学于经学”的纲领。他们两人竟不约而同地为此下儒学的发展规划出一个崭新的方向。18世纪下叶，考证学已臻成熟之境，戴东原遂更进一步说：“故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明。”钱竹汀复为之扬其波，至谓“训诂者，义理之所出，非别有义理出乎训诂之外”。同时章实斋虽持“六经皆史”论与东原由经明道之说相抗，然其厌弃“空言性与天道”之情则亦与东原、竹汀不异。实斋一则曰：“古人未尝离事而言理”，再则曰：“浙东之学，言性命者必究于史。”细绎其意，不过是要易“经学即理学”为“史学即理学”而已。所以龚定庵说清代儒术之运为“道问学”，真是一针见血之论。用现代的话来说，清儒所面对并关切的问题正是如何处理儒学中的知识传统。

谈到知识传统，不免使我们立刻联想到近代另一个流行的看法，即在西方哲学史和学术史的对照之下，中国在纯知识的领域内表现得甚为逊色。最显著的是知识论和逻辑在中国哲学史上并不占重要地位，而自然科学也不是中国学术史上特显精彩的所在。在这种情形之下，所谓儒学中的知识传统究竟有多少真实的意义呢？基

本上，我并不怀疑上述看法的有效性。但是我必须指出，儒学内部仍然有它自己独特的知识问题。撇开原始儒学中“博学于文”、“多学而识”之教不论，即使以“尊德性”为第一义的宋明理学也不能完全避开知识问题。理学家之所以分别“德性之知”与“闻见之知”，从某种意义说，也正是要把客观知识在儒学系统中安排一个适当的位置。朱子论“格物致知”虽仍以“尊德性”为最后的归宿，但已显然接触到了客观认知的问题。王阳明在龙场顿悟以前也一直是在与朱子的格物说奋斗，他的龙场之悟便起于对《大学》格物致知之旨发生了新解，所谓“圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也”。足见在此以前阳明也认为“格物”离不开对外在事物的客观知解。甚至在龙场顿悟十年之后，阳明重定《大学古本》，他的主要论点依然是说此书“以良知指示至善之本体，故不必假于见闻”。尤可证阳明受“闻见之知”的困扰之深。所以尽管儒家从来不把成就知识当作它的主要价值，然而客观认知始终构成儒学系统中的一个基本问题。

从中国学术思想史的全程来观察，清代的儒学可以说比以往任何一个阶段都更能正视知识的问题。就知识论而言，王船山已转而强调“闻见之知”的重要性，认为“人于所未见未闻者不能生其心”。戴东原则更为彻底，断然提出“德性资于学问”的命题。依照这种说法，则“德性之知”已无独立性可言，而不过是“闻见之知”的最后结果而已。此一命题在义理上的是非得失是另一问题，但它所透露的思想动向却大可注意。但是我并不认为清儒已具有一种追求纯客观知识的精神，更不是说清代的儒学必然会导致现代科学的兴起。儒学如何突破人文的领域而进入自然的世界的确是一个极为艰难的课题，而且其中直接牵涉到价值系统的基本改变。但是无可否认地，清代儒学的发展至少已显示了这种基本改变的可能性。清代学术始于考经，进则考史，乾嘉以下更转而考及诸子，儒家知识传统的逐步扩张于此已见端倪。在经学范围之内，顾炎武首

言“读九经自考文始，考文自知音始”。此后经学研究大体即循此程序进展，文字、音韵之学终由附庸而蔚为大国。要之，就清儒来说，如何通过整理经典文献以恢复原始儒学的真面貌，其事即构成一最严肃的客观认知的问题。戴东原论经学难明，有云：“诵《尧典》数行至乃命羲和，不知恒星七政所以运行，则掩卷不能卒业。不知少广旁要，则《考工》之器不能因文而推其制。不知鸟兽虫鱼草木之状类名号，则比兴之意乖。”如果真从此转身移步，也未尝不能别造新境。无论如何清代中叶的学术已开始走上了分途发展的专业化途径。毋怪乎对学术流变最为敏感的章实斋要屡言“业须专精”，又特重“专家”之学了。

19世纪以后内乱与外患交乘，中国面临一个空前巨大的政治、社会危机。乾隆盛世那种为学问而学问的从容意态已无法再持续下去。代之而起的则是儒家要求“致用”的精神；晚清所谓“经世学派”便乘运而兴。晚清儒者虽仍多推尊顾炎武及其《日知录》，但意义已迥然不同。这时顾炎武之受到重视并不是因为他的考证成就，而是由于他所揭橥的“明道救世”的主张。换句话说，顾炎武变成了清代经世运动的先驱。冯桂芬是经世学派的中坚人物，然而他字景亭，又号林一，其景仰顾氏之情显然可见。在经世运动的激荡之下，经学也开始转向，汉代所谓“通经致用”的观念在一般儒者的心中复活了。今文经学便是在这种情形之下兴起的。

清代儒学中的知识传统尚没有机会获得充量的发展，便因外在环境的遽变而中断了，我们今天已无法揣想这一传统在正常情况下究竟会归向何处。但是依我个人的偏见，清儒所表现的“道问学”的精神确是儒学进程中一个崭新的阶段，其历史的意义决不在宋明理学的“尊德性”之下。现代一些以弘扬儒学自负的哲学家，如40年代的冯友兰，总欢喜说他们的新儒学是“接着宋明理学讲的”。至于清学，在他们看来，既然不能“经虚涉旷”，则已无积极的思想内容可言，甚至不免是中国哲学精神进程中的“一次逆转”。

对于这一类的哲学论断，我没有资格加以评论。我只想指出一点，即从历史的观点看，把辨析心性理气认作儒学的主要内涵是不甚符合事实的，至少也是以偏概全。所谓“内圣之学”虽早在儒家的原始经典中已经萌芽，但它一直要到宋代才获得充分的发展。无可否认地，这一发展是和佛教在心性问题上的长期挑战分不开的。韩愈是唐代排佛最力的儒者，但他放逐到潮州以后，看到大颠和尚能“以理自胜，不为事物侵乱”，也终不免为之心折。朱子批评退之，说他应该“因彼稊稗之有秋，而悟我黍稷之未熟，一旦翻然求诸身，以尽圣贤之蕴”。其实当时的心性之学不仅在退之个人未臻成熟之境，即在整个儒学系统中也还没有取得中心的位置。如果我们坚持以“心性之学”为衡量儒学的标准，那么不但在清代两百多年间儒学已经僵化，即从秦、汉到隋、唐这一千余年中儒学也是一直停留在“死而不亡”的状态之中。相反地，如果我们对儒学采取一种广阔而动态的看法，则有清一代的“道问学”传统正可以代表儒学发展的最新面貌。尤其重要的是这个新的发展恰好为儒学从传统到现代的过渡提供了一个始点。

我们必须承认，儒学的现代课题主要是如何建立一种客观认知的精神，因为非如此便无法抵得住西方文化的冲击。传统儒学以道德为“第一义”，认知精神始终被压抑得不能自由畅发。更不幸的是现代所谓道德已与政治力量合流，如果知识继续以“第二义”以下的身份维持其存在，则学术将永远成为政治的婢女，而决无独立的价值可言。我们常常听到的所谓“政治挂帅”、“先红后专”之类口号并不全是新货色。从某种意义上说，它们不过是“士先器识”、“先立其大”的现代变形而已。当然，变形也必然蕴涵着一定程度的歪曲。儒学发展史告诉我们，极端的德性论和功利论往往会走上一个共同的方向，即反智识主义（anti-intellectualism）。因此陆、王的末流和清代的颜、李学派都把知识看做毒药。反智识主义又可以分为两个主要方面：一是反书本知识、反理论知识，或谓其无

用，或谓其造成求“道”的障碍；另一个方面则是由于轻视或敌视知识遂进而反知识分子，所谓“书生无用”、“书生不晓事”等等话头即由此而起。陆象山虽有反知识的倾向，但尚不反知识分子，颜习斋则反知识而兼反知识分子。不用说，这两个方面的反智识主义今天都正在以崭新的现代面貌支配着中国的知识界。

中国今天一方面要求现代化，而另一方面又轻视知识，鄙弃知识分子，对我个人来说，这终是一件难以理解的事。在传统中国文化中，儒学一向占据着主导的地位。但儒学目前正面临着一次最严重的历史考验，即如何处理客观认知的问题。儒学将来能否重新成为中国文化的领导力量，恐怕就得看它怎样应付这个新的考验。西方基督教也曾遭遇过客观认知问题的挑战。其中比较积极而成功的反应可以举中古的圣多玛（Thomas Aquinas）和现代的狄立克（Paul Tillich）为例。圣多玛肯定知识的价值，认为我们对客观事物的知识每进一步即是对上帝的知识多增加一分。狄立克最不赞成在所谓“科学”与“宗教”之间划分畛域，制造对立。照他看来，宗教如果想以居于科学认知以外的领域自足，则其结果将是进行一场无穷尽的败退之战。因为科学知识进军到哪里，宗教就得从哪里撤退。狄立克因此主张正视科学，希望以现代的科学知识为始点，然后翻上一层去建立新的基督教神学。这是他在《系统神学》（*Systematic Theology*）第三卷中所企图完成的工作。他的基本立场可以一言以蔽之：“科学的见证即是为上帝作见证。”（The witness of science is the witness to God.）

我举出圣多玛和狄立克的例证，其用意当然不是要对现代基督教神学的本身有所讨论。我只是觉得，从比较思想史的观点看，这两个例证对于儒学的何去何从似乎颇富于启示作用。居今而论，儒学必须挺立起客观认知的精神。但这不是单纯地向西方学习科学便可以做得到的。借外债无论如何不能代替生产。我们的任务首先是诱发儒学固有的认知传统，使它能自我成长。儒家“道问学”的潜

流，经过清代两百年的滋长，已凝成一个相当强固的认知传统。我之所以特别强调18世纪的考证学在思想史上的意义，这是基本原因之一。我清楚地知道，认知精神的充分发展最后将不免有必要使儒学在价值系统方面作某些相应的调整。但是由于“道问学”原是儒学的基本价值之一，我深信这种调整决不致导向儒学的全面解体。相反地，现代儒学如果经不起严格的知识考验，则它所维护的其他许多价值是否能发挥实际的作用，恐怕将是一个很大的疑问。未来是无从预测的，但往事则未尝不可借鉴。中古时代佛教的深刻刺激曾给儒家在“内圣”一面的发展提供了最重要的因缘。宋人当时曾慨叹“儒门淡薄，收拾不住”，致使有识之士多为释氏扳去。但经过此下宋明儒者数百年的努力，“尊德性”之教大弘，儒学在中国文化系统中的中心地位终于更巩固地建立起来了。今天无疑又是一个“儒门淡薄，收拾不住”的局面，然而问题的关键已不复在于心性修养，而实在于客观认知的精神如何挺立。因此我深信，现代儒学的新机运只有向它的“道问学”的旧统中去寻求才有着落；目前似乎还不是“接着宋明理学讲”的时候。陆象山曾经讥刺朱子说：“既不知尊德性，焉有所谓道问学？”在以“尊德性”为第一义的时代，这样的质问是足以塞人的。可是六百年后的戴东原却反唇相讥道：“然舍夫道问学，则恶可命之尊德性乎？”而同时钱竹汀也说：“知德性之当尊，于是有问学之功。岂有遗弃学问而别为尊德性之功者哉！”在今天的处境之下，我诚恳地盼望提倡儒学的人三复戴东原、钱竹汀之言！

本书全稿是在今年5月间开始排印的。我在7月中旬离开香港以前，全书校样已交到了我的手中。但是我已来不及从头到尾细读一过。因此只好准备在欧游途中再抽暇校改，同时补写一篇简短的“自序”来结束这一工作。欧游的第一站是雅典，我在那里停留了三整天。当我初步看完了校样之后，我自己对这部书稿已觉得不甚满意。最主要的是全稿并非一气呵成，而是利用公余之暇一点一

滴地积累起来的，以致运思缺乏连贯和周密，许多重要的观念都没有获得透彻的发挥。现在回想起来，我当时每晚撰写此稿其实并无意要从事什么严肃的著述工作；我不过是借文字工作来忘掉白天行政杂务的烦恼，以保持内心的宁静而已。过去这一年也许要算是我平生最多纷扰的一段岁月，而此稿的撰述适与之相终始。所以无论我在理智上怎样不满意这部书，它的出版在我个人情感上终是一件值得纪念的事。在离开雅典的前一天下午，我有机会在爱琴海边的一家茶馆里静坐了几小时。面对着一望无际的碧波，思虑为之澄澈，我有着接触到西方古典智慧的泉源的真实感觉。这篇序言的大意便是在这种感觉之下酝酿出来的。但是此后一两个月之内，由于旅途劳困以及初返美国忙于安顿行装，这篇序文始终未能完稿。8月底我到西岸去参加了为期四天的“18世纪中国思想史讨论预备会议”。这次会议使我有机会把本书的若干中心观念向十几位同行的朋友们作进一步的阐发，并听取他们的批评意见。集思广益的结果，一方面使我更清楚地认识到本书的一些缺点，但另一方面却也加强了我对本书的基本论点的信心。这篇序文的定稿便是在开会归来之后完成的。我很高兴有这两个月的缓冲时间，使我可以从容地整理自己的思想，并稍稍补充一下原书的不足之处，虽则这篇难产的自序不免延迟了本书的面世。

最后我要感谢友人罗球庆先生介绍本书给龙门书店出版的好意；而龙门书店毅然决定印行这样一部无利可图的学术性著作，其勇气更是可佩的！

**1975年9月22日于美国麻州之碧山**

# 《论戴震与章学诚》增订本自序（1996）

《论戴震与章学诚》初版于1976年由香港龙门书店刊行，距今恰恰已20年整。龙门书店大约在10年前便歇业了，故本书已成绝版。20年前的旧作，其得失优劣早已为同行的读者所熟知，原没有重刊的必要。但是1985年《章学诚遗书》（北京：文物出版社）问世，提供了前所未见的新资料；经过反复研读之后，我竟获得了一个始料未及的新发现。过去我们读到章学诚所经常提及的“文史校雠”四个字时，总以为是泛指他的《文史通义》和《校雠通义》两部著作而言，甚至误认为即是这两部专著的简称。而且自胡适撰《章实斋先生年谱》（1921）以来，根据章氏的自述，《文史通义》的草创早于《校雠通义》也久已成为定论。现在我们才能断定“文史校雠”是章氏特创的专门术语，用以描述他自己的学术“门路”，并持之以与戴震的“经学训诂”相抗衡。这一关键性的概念获得澄清之后，不但章氏的成学过程层次分明，而且他的文史理论的针对性也更为显著，这一新发现对于《论戴霞与章学诚》的中心论旨是十分重要的。如果最初深察及此，则内篇的论证必能更为紧凑，论点也更为集中。由于全部改写是我的时间所不允许的，因此我特撰《章学诚文史校雠考论》一文，作为内篇的补正。凡是内篇与《考论》之间分歧的地方，都以后者为准。这一新发现也是本书重印的主要理由。

趁着改版的机会，我也改正了原书中一些个别的错误或不稳妥的说法；还有少数地方增添了文献的证据。初版《附录》曾收入戴

震和章学诚的重要佚文多篇，增订本已全部删除。这是因为《戴震全集》和《章学诚遗书》已陆续出版，这些佚文不再有重印的必要了。又增订本外篇补入《从宋明儒学的发展论清代思想史》和《清代思想史的一个新解释》两篇长文。这两篇文字所讨论的正是戴震与章学诚的思想史的背景，与本书可以互相印证之处甚多，且可补内篇第三章《儒家智识主义的兴起》之简略。读者兼观并览，更可以明了本书立论的历史根据。

本书的基本立场是从学术思想史的“内在理路”阐明理学转入考证学的过程。因此明、清之际一切外在的政治、社会、经济等变动对于学术思想的发展所投射的影响，本书全未涉及。然而我并不是要用“内在理路”说来取代“外缘影响”论。在历史因果的问题上，我是一个多元论者。历史上任何一方面的重大变动，其造因都是极其复杂的；而且迄目前为止，历史学家、哲学家或社会学家试图将历史变动纳入一个整齐系统的努力都是失败的。“内在理路”说不过是要展示学术思想的变迁也有它的自主性而已（此即所谓“The autonomy of intellectual history”）。必须指出，这种“自主性”只是相对的，不是绝对的；学术思想的动向随时随地受外在环境的影响也是不可否认的客观事实。我之所以强调“内在理路”，是因为它足以破除现代各种决定论（determinism）的迷信，如“存在决定意识”之类。“内在理路”的有效性是受到严格限定的，它只能相对于一个特定的研究传统或学者社群而成立。宋明理学家和清代考证学家都是研究儒家经典的，他们无疑属于同一研究传统之内。他们不但处理着同样的经典文献，而且也面对着共同的问题——儒家原始经典中的“道”及其相关的主要观念究竟何所指？这是儒学传统内部的问题，自有其本身发展与转变的内在要求，不必与外缘影响息息相关。怀德海（A. N. Whitehead）说，一部西方哲学史是对于柏拉图的一系列的注脚，也正是关于“内在理路”的一种解说，我们决不能拘泥字面，真以为全部西方哲学史都没有跳出柏拉

图思想的范围。无论如何，经典考证早在16世纪便已崛兴，而且确然是由理学的争论所激发出来的。“内在理路”可以解释儒学从“尊德性”向“道问学”的转变，其文献上的证据是相当坚强的。不但如此，清代学者如凌廷堪、龚自珍等也已自觉到理学之变为考证，曾受“内在理路”的支配。

我在本书中虽然采取了“内在理路”的观点，但是我并未将它与“外缘影响”对立起来。相反地，我仍然承认清末以来的政治影响说——清代的文字狱——是有根据的。在我的全部构想中，“内在理路”不过是为明、清的思想转变增加一个理解的层面而已。它不但不排斥任何持之有故的外缘解释，而且也可以与一切有效的外缘解释互相支援、互相配合。我惟一坚持的论点是：思想史研究如果仅从外缘着眼，而不深入“内在理路”，则终不能尽其曲折，甚至舍本逐末。

但自本书出版以来，“内在理路”说曾引起一个相当普遍的误解，不少读者都以为我治思想史有取“内”舍“外”的偏向。以正式见诸文字的评论而言，1977年我的朋友河田悌一氏（当时还不相识）在《史林》六〇卷五号所发表的书评已提出这个疑问。1983年岛田虔次教授为《アジア历史研究入门》第三卷（京都：同朋舍）写中国思想史的部分，对本书的“内在理路”说也提出了详细的讨论，认为政治、社会等外缘的因素终不容忽视（见页283—285）。这些评论是很自然的，但仍不免误会了我的原意。所以我感觉有必要再重申我的论点如上。

事实上，我研究明清思想史自始便注重思想动向与社会变迁之间的互动关系，不过在70年代，我的论述重心确是集中在“内在理路”方面。但是一涉及思想史与社会史的交互影响，我们便必须突破“宋明理学”、“清代考证学”这些久已约定俗成的框架。自16世纪以来，儒家的政治、社会思想发生了深刻而微妙的变化，但却非“理学”、“考证”的范畴所能包括，因此也就不在研究理学

和考证学的专家的视野之内。他们往往以为理学与考证学便足以概括明清儒学的全部或主要内容。80年代中期以来，我在明清思想史一方面的研究重心已转移到外缘的领域，其中较有代表性的是《中国近世宗教伦理与商人精神》、《现代儒学的回顾与展望》和《明清社会变动与儒学转向》三篇专论。尽管其中主要的儒家人物与本书所论颇相重叠，但取材与问题却截然不同。所以在这三篇专论中我都没有涉及理学与考证学。"内在理路"与"外缘影响"各有其应用的范围，离则双美，合则两伤。但是儒学的概念必须扩大，不能为传统的名目所拘限，这是我必须郑重指出的。

最后，我愿意列举本书未收但关系密切的几篇论文，以供读者作进一步的参证。中文论文两篇：

一、《清代学术思想史重要观念通释》，收入《中国思想传统的现代诠释》（台北：联经，1987），页405–483。

二、《〈中国哲学史大纲〉与史学革命》，收入《中国近代思想史上的胡适》（台北：联经，1984），页77–91。

这两篇都取"内在理路"的立场。前一篇较详尽，后一篇则借用库恩（Thomas Kuhn）的"科学革命"的"典范"（paradigm）说，使一般行外的读者易于理解。我在初撰本书时并未参考库恩的新理论，但后来发现他的理论主要也是阐释"内在理路"的，因为"典范"的转换基本上出于"科学界"（scientific community）内部的共同判断，虽然个别科学家决定改变其"典范"也可以受到外缘因素的影响。

英文论文则有下列四篇：

一、"Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series, XI, nos.1&2, December, 1975, pp.105—146.

二、"Tai Chen and the Chu Hsi Tradition," in *Essays in Commemoration of the Golden Jubilee of the Fung Ping Shan Library*,

Ed. by Chan Ping - leung, Hong Kong, 1982, pp.376—392.

三、"Tai Chen's Choice between Philosophy and Philology," *Asia Major*, Third Series, vol. II, Part I, 1989, pp.79–108.

四、"Zhang Xuecheng Versus Dai Zhen: A Study in Intellectual Challenge and Response in Eighteenth–century China," in Philip J. Ivanhoe, ed., *Chinese Language, Thought and Culture, Nivison and His Critics*, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1996, pp. 121–154.

这四篇英文论文在取材上与本书大体相同，但写法和论证方式则颇有不同。读者比较观之，可以更了解本书的中心旨趣所在。

**1996 年 10 月 9 月序于普林斯顿**

# 《历史与思想》自序（1976）

这部《历史与思想》是我近二十年来所写的单篇论文的一个选集，其中最早的一篇发表于 1956 年，最迟的则成于今年 5 月。但全书在时间上虽先后跨越了二十个年头，而实际的撰写则集中在 50 年代之末和 70 年代之初，中间足足有十年的岁月我几乎没有写中文论著的机会。1973 年之秋，我回到香港工作了整整两年，重新结下了文字因缘，因此本集所收的，70% 以上都是最近两年的作品。

为了照顾到一般读者的兴趣，选在这部集子里面的文字大体上都属于通论的性质，凡属专门性、考证性的东西都没有收进去。所以这部选集的对象并不是专治历史与思想的学者，而是关心历史和思想问题的一般知识分子。通论性文字之不易落笔，我是深切了解的。通论是所谓“大题小做”，往往不免要把非常复杂的问题加以简化，面面俱到是不可能的。而且作者的知识和主观见解，又处处限制着论点的选择、资料的运用，以至文章的剪裁。因此任何通论性的题旨都达不到最后的定说。照理想来讲，通论必须建立在许多专论研究的基础之上，立说始能稳妥；而事实上，每一范围稍广的通论性的题旨都包括着无数层次的大大小小的问题，如果要等到所有问题都解决了才能写通论，那么通论便永远不能出现了。这里面实际上牵涉到哲学上的一个“吊诡”（paradox），即“一个人如不是对一切事物皆有知识，便不能对任何事物有知识”（One does not know anything until one knows

everything)。这种说法当然是不能成立的。但是这并不等于说，我们对于某一题旨密切相关的种种问题全无所知，也可以动手撰写关于该题旨的通论。清末的朱一新曾说："考证须字字有来历，议论不必如此，而仍须有根据，并非凿空武断以为议论也。"又说："此其功视考证之难倍蓰，而学者必不可无此学识。考证须学，议论须识，合之乃善。"朱氏所说的确是深识甘苦的话。本书所收的一些文字，在我已力求其有根据，但限于学识，议论却未必中肯。读者不妨对这两个方面分别地看待。

本书所收诸文先后曾刊载于各种期刊上。香港方面是《自由学人》、《人生杂志》、《祖国周刊》、《中华月报》(以上四种均已停刊)、《新亚书院学术年刊》、《中国学人》、《香港中文大学学报》和《明报月刊》；台北方面是《幼狮月刊》、《中华文化复兴月刊》和《联合副刊》。我愿意借此机会向主持以上各种刊物的友人们表示衷心的感激。我的文字几乎全部是被主编、朋友们逼出来的，没有他们的热情鼓励，这些东西是不可能产生的。至于这部文集之终于能和读者见面，则要感谢联经出版事业公司的热心，特别是编辑组陈秀芳小姐的说服力，他们使我相信这些散篇文字还有汇集成册的价值。

这部文集基本上是从一个知识分子(intellectual)的立场上写成的，所以它不能被看做一个专业史学家(professional historian)的专门著作，虽则我的专业训练处处影响着我的知识分子的观点。在现代社会中，一个知识分子必须靠他的知识技能而生活，因此他同时必须是一个知识从业员(mental technician)。相反地，一个知识从业员(无论他是教授、编辑、律师或其他知识专业)却不必然是一个知识分子，如果他的兴趣始终不出乎职业范围以外的话。Richard Hofstadter 曾指出，一个知识分子必须具有超越一己利害得失的精神；他在自己所学所思的专门基础上发展出一种对国家、社会、文化的时代关切感。这是一种近乎宗教信持的精神。用中国

的标准来说，具备了类似“以天下为己任”的精神才是知识分子；“学成文武艺，货与帝王家”则只是知识从业员。但我们不能说，知识分子在价值上必然高于知识从业员。事实上，扮演知识分子的角色的人如果不能坚持自己的信守，往往会在社会上产生负面的作用；知识从业员倒反而较少机会发生这样的流弊。

本书所收诸文大多数都经过了一番修正和润饰的工作，其中论柯灵乌和文艺复兴三篇，因成篇较早，更增订了若干注释，尽量把最新而比较重要的研究成果吸收进去，但疏漏是终不能避免的。全书定名为《历史与思想》，主要是因为所收各篇都不出这一范围；而且我自己近二十年来的兴趣也一直是环绕着这一主题。下面我将就历史与思想之间的关系略做一些补充的说明，希望使全书的主旨更为明确。这部论集原无一预定的系统，下面的补论也许可以为全书提供一条贯穿诸篇的线索。

我们目前所处的是一个决定论思想得势的时代。在共产世界里，唯物主义的决定论当然是思想的正统；在所谓自由世界里，则有各式各样的行为主义的决定论在大行其道。在决定论弥漫的思想空气中，人们往往看不到思想在历史进程中的能动性。正如伯林（Isaiah Berlin）在他的《历史必然论》（*Historical Inevitability*）中所分析的，历史已化身为一种巨大而超个人的力量；这种力量有它自己的运行规律，不是人的主观努力所能左右的。正是在这种思想笼罩之下，才产生了所谓“历史潮流不可抗拒”的这种怪论。

就我自己的知解所及，我没有办法接受任何一种形式的历史决定论。我始终觉得在历史的进程中，思想的积极的作用是不能轻轻抹杀的。而且只要我们肯睁开眼睛看看人类的历史，则思想的能动性是非常明显的事实，根本无置疑的余地。但是我并不会唯心到认为思想是历史的“最后真实”（ultimate reality），也不致天真到认为思想可以不受一切客观条件的限制而支配着历史的发展。中国人以往评论历史，常在有意无意之间过高地估计了思想的作用，特

别是在追究祸乱的责任的时候。因此，五胡乱华之祸要归咎于魏晋清谈，明朝之亡国则诿过于“空言心性”，甚至所谓“洪、杨之乱”也要汉学考证来负责。这种观点一直到今天还流动在许多人的历史判断之中。把共产主义在中国的兴起，溯源至五四前后的新文化运动，依然是一个相当普遍的看法。这个传统的观点并非毫无根据，但是在运用时如果不加分析，那就不免要使思想观念所承担的历史责任远超过它们的实际效能。尤其是在进一步从思想追究到思想家的时候，这种观点的过度严酷性便会很清楚地显露出来。如果不是出于情绪而是基于理智地判断王弼、何晏之罪深于桀、纣，恐怕总不能算是一种持平之论吧。同样地，新文化运动以来的反传统论者把中国的一切弊病归罪于儒家和孔孟，也正是这一传统观点的引伸。贝克（Carl L. Becker）在他的名著《18 世纪哲学家的王国》（*The Heavenly City of the Eighteenth-century Philosophers*）中指出，伏尔泰以下诸哲人虽摧毁了圣奥古斯汀的中古“天国”，但立刻又用新的材料建造了另一个大同小异的“天国”。因此他认为 18 世纪哲人的基本观念仍不脱中古圣多玛时代的窠臼。贝氏的论断近年来颇受到启蒙思想史专家的挑战（特别是 Peter Gay），但是我们只须略变其说，便可以解释中国近代的反传统运动：反传统论者虽以全力摧毁传统，但他们所持的武器主要还是传统性的。上面所说的唯思想论的历史观不过是许多传统性的武器之一而已。

从这种地方作深刻的反省，我们反而可以看到决定论在史学上的正面功用。现代行为科学的长足进展，使我们了解人的思想和行为在某些层面上确然是被决定的。即使与唯物论渊源极深的知识社会学也可以加深我们对思想的社会根源的认识。因此批评历史决定论最力的伯林也肯定社会科学的研究成果足以纠正我们以往在判断他人的行为时所犯的“无知”、“偏见”、“武断”，以及“狂想”等等错误。这和中国传统论人讲求平恕的态度是完全符合的。

孔子说：“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。”（《论

语·宪问》）昙摩耶舍梦见博叉天王对他说："道假众缘，复须时熟。"（慧皎《高僧传》卷一）儒家的"命"、释氏的"缘"在这里都具有决定论的含义。但决定论的限制终不能伸展到价值创造的最高层面。这是人类能否自作主宰的唯一关键之所在。孔子被当时的人描写成一个"知其不可而为之"的人，正可见孔子虽勇敢地承认"命"的限定，却并不因此就向"命"投降。罗素在他的《西方哲学史》自序中曾说：哲学家同时是"果"（effects）也是"因"（causes）。他是"果"，因为他的思想离不开他所处的社会环境，以及政治与制度的背景；他是"因"，因为，如果幸运的话，他的思想变成了一般人的信仰，便可以塑造后来的政治与制度。罗素所说的"幸运"，当然也是决定论层面上的事，相当于上述的"命"与"缘"。所以思想一方面固然是在决定论的基础上活动，另一方面则也具有突破决定论的限制的潜能。在后一种意义上，我们可以说，思想创造历史。正由于思想可以创造历史，并且实际上也一直是历史进程中的一股重要的原动力，所以人对于历史是必须负责的，而且越是在历史发展中占据着枢纽地位的个人，其责任也就越重大。决定论的分析只能开脱个人所不应负责的部分，但决不能解除其一切应负的责任。在这个意义上，中西传统史学中的褒贬（praise and blame）之论仍然有它的现代功用。希特勒的大批屠杀当然应该受到历史家的严正谴责，我们岂能根据"不可抗拒"的"历史潮流"或历史心理分析来给他们涂脂抹粉，说他的暴行完全是被决定的？

强调历史上的思想因素自以柯灵乌为现代最重要的代表。柯氏曾有"一切历史都是思想的历史"（All history is the history of thought）的名言。他把历史事件分为"内在"与"外在"两面："外在"的是史事的物质状态，"内在"的是史事中人物的思想状态。史家只有深入史事的"内在"面（即思想状态）始能把握到历史的真象。因此柯氏认为史家最重要的本领是能够"设身处地

重演古人的思境”；真正地懂得了史事中所蕴藏的思想，则该史事何以会发生也就豁然呈露，无所遁形了。本书所收两篇讨论柯氏历史观的文字都曾涉及这一中心问题。但是这两篇文字的撰写距今已有二十年之久。在我撰写之时，西方哲学家对柯氏这一说法（他们称之为 The method of empathetic understanding，[感通的解法]）抱有相当普遍的反感。如 Carl G. Hempel、Patrick Gardiner、W. H. Walsh、G. J. Renier 诸人都对此说有严厉的批评，或谓其诉诸“直觉”，或谓其将史学的题材神秘化。至于为柯氏的历史观起而辩护者当时尚未有其人；对柯氏哲学作深入的专题研究，如 Alan Donagan 和 Louis O. Mink 的作品，是近十三四年之内才出现的。但是据我阅览所及，对柯氏的历史思想解释得最明白中肯的是戈斯坦（Leon J. Goldstein）在 1970 年发表的《柯灵乌的史学致知论》(Collingwood's Theory of Historical Knowing）一篇长文。（刊于 *History and Theory*，Vol. IX，No.1，pp.1–36）戈氏此文对前此诸家之误解柯氏宗旨作了最有说服力的驳正。依照戈氏的分析，柯灵乌之将史事分为内在与外在之两面，而复以内在的思想为史学的核心，乃起于历史知识的特殊性质：从一种观点看，史学与自然科学最大不同之处是在于史学致知的对象早已成为过去，不能再供人直接观察。同时，史学的科学化又不再允许史家不加批判地接受前人的见证（testimony）。在这种限制之下，史家所能确实把握的致知对象便只能是古人的思想了。但柯氏所谓“思想”是最广义的用法；历史上每一事件（event）或遗迹（如长城、烽燧），其背后都表现着人的目的（human purpose）。史家的主要任务便是找出贯注在史事后面的人的思想。（举例言之，如果我们真正把握到烽燧背后所表现的人的思想，我们自然就懂得汉人为什么要建造它了。否则烽燧只是一不可解的建筑物而已。所谓史家重演古人的思想正是从这种基本目的方面用心，而不是重演汉人建造烽燧时的全部思考过程。）柯灵乌不仅是一位哲学家，同时也是一位历史家，他的重

演古人思想之论在其与 J. N. L. Myres 合著的 *Roman Britain and the English Settlements* 一书中有许多精彩的实例。戈斯坦便曾具体地说明柯氏的思想重演是怎样结合着证据而应用在历史研究上的。根据柯氏的中心理论，史家致知的对象是人的“行动”（action），即贯注了思想的“行为”（behavior informed by thought）而绝非单纯地从物质方面去了解的行为（behavior understood physicalistically）。前者是史学的范围，后者则是行为科学的园地。尽管柯氏的说法仍不免有其局限性，但其中决不包含任何“直觉”或“神秘”的成分。通过戈斯坦的疏解，这一点是非常明显的。

我绝不认为柯灵乌的历史观是我们对于历史的唯一可能的看法。我之所以比较推崇他，是因为他的理论最便于接引中国传统的史学，使之走向科学化的途径。《章实斋与柯灵乌的历史思想》一文便是要展示这一接引工作的可能根据。柯氏论史以人的思想为其核心，这是合乎中国的史学传统的，但柯氏正视行为主义决定论对史学的冲击作用，而同时复能超越决定论以归宿于思想在史学上的中心位置，这对中国史学的科学化是极富于启示性的；近代中国的史学，从清代训诂考证的基础上出发，一度凑泊而汇入兰克（Leopold von Ranke）历史主义的末流，真是一个值得惋惜的发展。我在《史学、史家与时代》那篇讲词中曾指出，近代中国提倡“科学的史学”（scientific history）的人深信史学可以而且必须完全客观化，其中不能渗入一丝一毫个人的主观见解。照他们看来，史学最后可以发展到具有与生物学、地质学同样高度的科学性。落到实践的层次，中国的“科学的史学”运动便成为以史料学为史学；在史料范围的扩大和考订的精密方面，这个运动的成绩是有目共睹的。但是其代价则是将思想的因素完全排除于历史之外；不但史家个人的主观思想不许混入史学研究之内，而且历史上已经客观存在过的抽象东西如精神、价值观之类也一律要划出史学范围之外。傅斯年在 1928 年发表的《历史语言研究所工作之旨趣》中说得最明白：

一、把些传统的或自造的“仁义礼智”和其他主观，同历史学和语言学混在一气的人，绝不是我们的同志！

二、要把历史学语言学建设得和生物学地质学等同样，乃是我们的同志！

这确是兰克的历史主义一派的根本见解。过了十五年（1943）傅先生为历史语言研究所的《史料与史学》写“发刊词”，持论依然未变。他说：

此中皆史学论文，而名之曰“史料与史学”者，亦自有说，本所同人之治史学，不以空论为学问，亦不以“史观”为急图，乃纯就史料以探史实也。史料有之，则可因钩稽有此知识，史料所无，则不敢臆测，亦不敢比附成式。此在中国，固为司马光以至钱大昕之治史方法，在西洋，亦为軿克（按：即Ranke）莫母森（按：即Theodor Mommsen，1817—1903）之著史立点。

傅先生所提倡的“科学的史学”是乾嘉考据和兰克的历史主义的汇流，在这里得到了确切的证明。

我在《史学、史家与时代》中复指出，就在历史主义正式进入中国史学研究的领域之际，它在西方已开始衰落了。我的讲词中特别提到美国史学家比尔德（Charles Beard），因为他对历史主义的攻击最力，影响也最大。其实在比尔德同时或稍早，其他史学名家如美国的贝克（Carl L. Becker），德国的Karl Lamprecht已不断地对这一过分乐观而天真的看法展开了有力的批判。兰克一度几成为众矢之的。但这对于兰克本人而言是十分不公平的，兰克并没有把思想放逐于史学之外，而史料的审订在他只不过是史学的起

点而已。我最近稍稍涉猎了若干有关兰克和历史主义的专题研究，特别是 Georg G. Iggers 的著作，才知道兰克在西方史学思想界拥有两个完全不同的形象。流行在美国的兰克形象是所谓“科学的史家”，这也正是兰克在中国的形象；流行在德国的兰克形象则是一个唯心史观的主要代表，他的史料分析和个别史实的考订都是支持他的唯心史观的手段。大体上说，在第二次世界大战之前，美国史学界对兰克的了解尚限于他的方法论的层次，直到德国学者流亡到美国以后，才把兰克的全貌介绍了过来，兰克史事中的哲学含义乃逐渐为人所知。兰克决不承认史学只是事实的收集，也不主张在历史中寻求规律。相反地，他认为历史的动力乃是“理念”（Ideas），或“精神实质”（spiritual substances）；在“理念”或“精神实质”的背后则是上帝。每一时代的重要制度和伟大人物都表现那个时代的“理念”或“精神”，使之客观化为“积极的价值”（positive values）。史学的目的首先便是要把握住这些“理念”或“精神”。他自己的重要著作，如《宗教革命时代之日耳曼史》、《拉丁与日耳曼民族史，1491—1514》，以及晚年未及完成的《世界史》（只写到中古末期）巨著等都企图透过许多特殊的事象以了解其间之内在关连性，并进而窥见历史上的“趋向”（tendencies）和每一个时代的“主导理念”（leading ideas）。兰克的瑞士弟子布加特（Jacob Burckhardt）的《意大利文艺复兴之文化》便正是在这一史学理论引导之下写成的经典作品。（参考本书所收《文艺复兴与人文思潮》一文。）由此可见兰克本人及其弟子便恰恰不折不扣地是“把些传统的或自造的‘仁义礼智’和其他主观，同历史学混在一气的人”。

兰克和黑格尔一样，以国家为精神力量的表现（expression of spirituality）。但是他不赞成用抽象概念来讲历史，更反对把历史看做“理性”的辩证发展的一种过程，每一个时代都有其主导性的理念，也都有其独特的价值，因此必须具体地、如实地加以研究。他的名言说：“每一个时代都直接与上帝觌面。”（Every epoch was

immediate to God.）其含义即在于是。在方法论方面，他诚然是要人研究个别的事象，要找出“什么事真正发生了”（What really had happened？）；同时他也要求史家不要把自己的主观价值放射到历史研究的对象上去。他之所以强调这一点是由于他坚信史家唯有完全撇开自己的主观始能看到历史上的“理念”或“精神实质”。总结地说，兰克仍浮荡在德国唯心论的哲学主流之中，他非常注重历史上的思想因素；对他而言，把史学建设得和生物学、地质学一样，乃是不可想象的事。Cushing Strout 对于 19 世纪末叶美国“科学的史学家”之曲解兰克曾有以下一段扼要的评论：

美国的史学家在“什么事真正发生了”这一号召之下集合在德国旗帜之下，但是他们所拥戴的领袖却与真正的兰克很少相似之处。兰克之从事历史研究是出于哲学的和宗教的兴趣。他喜欢讲通史而不讲狭窄的题目。照他的看法，历史事实“就其外表言之，只不过是一独特之事，但就其本质而言，则具通性，而涵有意义和精神”。通观兰克一生的学术事业，他一直在努力建立一套以理念为历史之动力的理论；此种理念的基础非它，正是源自上帝的道德力量。德国唯心论的传统始终在与悍而肆的实证主义精神搏斗之中，而兰克则非常接近这个传统。但兰克的美国信徒却和他截然异趣，他们已不加批判地膜拜在科学的神龛之前。事实上他们是根据自己的形象而塑造了另外一个兰克。（见 *The Pragmatic Revolt in American History*，Carl L. Becker and Charles Beard，New Haven，1958，p.20）

所以真正的兰克是非常注重思想的，他的精严的方法论其实是为寻求各时代的“主导理念”服务的，它本身并不是史学的终站。他论历史事实也从外表的独特性和内在的通性两个方面着眼，这正是后来柯灵乌的历史哲学的一个重要立足点。因此 Lamprecht 批评兰克，亦如近

代有些哲学家批评柯氏一样，认为他的历史研究陷入了“感通了解”的神秘观念之中。兰克提倡通史，又要人从重要典章制度和伟大人物上面去捕捉每一时代的主导精神，这些都显然足以和中国的史学传统相通的。但近代中国一部分史学家竟把兰克的史学方法论和他的史学理论的中心部分割裂了，其结果是把史学研究推到兰克本人所反对的“事实主义”（*factualism*）的狭路上去，以章学诚所谓的“史纂”、“史考”代替了史学。

我当然不是说，因为我们要接受兰克的方法论，所以连他的德国唯心论也必须一齐搬到中国来。我只是要指出，在兰克的历史理论中，思想、精神实占据着中心的位置；他绝不是一个只考订一件件孤立的事实的人，更不是一个以史料学为史学的人。他和许多现代史学家一样，把人当作历史的中心。正唯如此，他总认为历史的真实不能由抽象的概念得之，而必须通过对“全部人生的透视”（clear contemplation of total human life）然后始把捉得定。但人生决不能限于衣、食、住、行之类有形的、客观的物质生活，思想、信仰、情感种种主观的精神上的向往，同样是真实人生的一部分。我们没有理由把历史上真实地存在过的人的主观向往排除于史学的范围之外。在史学研究中要求达到主客交融、恰如其分的境界，是极为困难的事，兰克在《拉丁与日耳曼民族史》的“自序”中便坦白地承认这一点。但是他仍然强调这是史学家所必当努力企攀的境界。如果我们真能适当地体会兰克的历史理论和方法，则史学的科学化只能意味着中国史学传统的更新与发扬，而不是它的终结。事实与价值之间、专精与通博之间终将趋向一种动态的平衡；而司马迁所谓“明天人之际，通古今之变，成一家之言”也将获致崭新的现代意义！

**1976年6月16日序于美国麻州之碧山**

# 《红楼梦的两个世界》自序（1977）

这本《红楼梦的两个世界》的出版，在我个人的治学途程中，完全是一个偶然的事件。《红楼梦》是一部人人爱读的书，我自然也不是例外。考证是我的本行，因此近代有关红学的考证文字，我大体上也都看过。对于读过、看过的东西，多少总有一些个人的见解，然而我却从来没有念头要写任何关于红楼梦的文字，更无意要做所谓"红学家"。

1973年的秋天，我回到香港中文大学新亚书院工作，适逢中文大学举办十周年学术讲座。中文大学是一个红学气氛很浓厚的环境，我无形中受了感染，便选择了"红楼梦的两个世界"为讲题。讲演之后中文大学学报的编辑同仁向我索稿，所以不得不更认真地去作些研究工作，结果是把原讲词的引论部分扩展为《近代红学的发展与红学革命》，又在讲词的主题部分作了较详细的分析并加强了论证，而仍以"红楼梦的两个世界"为题，独立发表。由于这两篇文字是刊在学报上的，所以不得不采取学术论文的形式。事实上，用这种方式来写红学文字并不是十分适宜的。现在也只好一仍旧贯了。

这两篇论文的大意是远在十七八年前就早已蓄之于胸了，并且还不止一次地向少数朋友们谈论过。但是腾之于口和笔之于书大不相同，后者要求更紧凑的组织和更严谨的逻辑。从前的人开口就谈红楼梦，正是因为谈言微中，足以自喜，而听者也觉得津津有味。偶然写几条"笔记"、"索隐"之类的谈红文字，也依然不失其轻

松。但是一旦把红楼梦拉进学术研究的范围，如王国维的《红楼梦评论》或胡适的《红楼梦考证》，那就不免要板起面孔，作一本正经状，毫无轻松趣味可言了。我自己读红楼梦本是从趣味的观点出发，现在莫名其妙地写起严肃的红学论文来，实在觉得可笑。所以当我决定把三篇有关红学的文字收入《历史与思想》的时候，我已不打算再写这类东西了。

但是红学不比其他的学术问题，它对一般读者的吸引力是很大的，因而所激起的反响也往往是比较热烈的。反响引生了新的问题，逼使我不得不对"两个世界论"作更进一步的阐发。我在这里特别要对我的朋友赵冈兄表示最深的感谢。主要是由于他的质难，才使我有机会写《眼前无路想回头》那篇专论，把我原来想说而没有说的一些话尽情地吐露出来了。从我们的论辩中，我真实地体验到友朋切磋之乐。

本书取其中一篇《红楼梦的两个世界》为全书之名，实涵有两重意思。第一是"两个世界论"为全书的中心理论，其他诸篇多少都是环绕着这一中心而产生的。第二是我曾指出，不但红楼梦本身具有两个世界，红学研究中也同样存在着两个世界：一个是曹雪芹所经历过的历史世界，一个则是他所虚构的艺术世界。前者一向是红学考证的对象，后者则是本书特别关注之所在。红楼梦中的两个世界是分不开的，红学研究中的两个世界也同样无法截然划分。所以本书中有几篇讨论曹雪芹生平和所谓"脂批"的文字正是属于传统红学考证的范围。这些考证文字都是为"两个世界论"服务的，因为它们同样具有摧破"自传说"的作用。"自传"派的红学考证从来就不是纯粹客观的东西，它是在"自传说"的大前提的指导之下搜罗所谓"证据"。因此有时不免曲解证据，甚至把完全不相干的历史资料当作"证据"来运用。在"自传说"深入人心的情况下，以考证破考证是一个必要的步骤。但是我并不是故意要和自传派为难，我只是想指出，曹雪芹虽然广泛地使用了他的历史世界为

红楼梦的创作素材，然而他的整个艺术构想却已远远地超越了具体的历史世界。我可以大胆地说，不把握住这一重要关键，我们是不可能进入红楼梦的艺术世界的。

谈到艺术世界，有人不免会想到这完全是主观评论的问题，与红学考证风马牛不相及，未尝不可以道不同不相为谋。其实则大谬不然。红楼梦究竟是曹雪芹的自传，还是他根据某种艺术构想而写的文学创作？这首先就是一个认知的问题。如果曹雪芹确有一种艺术构想，这个构想又是什么？这同样是一个认知的问题。要讲红学考证，没有比这个问题更值得考证、更需要考证的了。这是有关红楼梦的最大的考证。不先解决这个大问题，一切琐碎的考证都将无所附丽。以前在自传说被普遍地接受的情况下，这样的问题根本就不存在，天下当然是太平的。但现在自传派的考证已到了“技术崩溃”的境地，本来不成问题的问题就变成最成问题的问题了。有问题就离不开考证。

当然有人会说，艺术构想太玄了，不是考证所能解决的。这又大谬不然。自传派的历史考证诚然无能力单独解决这个问题，然而文学的考证则大有可能承担起解决这个问题的任务。考证需要材料；材料则愈原始愈可靠。试问还有什么材料比红楼梦本文更原始、更可靠的？何况我们还拥有大量的所谓“脂批”，可以作为考证的第二手材料呢。我的《红楼梦的两个世界》和《眼前无路想回头》，无论成绩是否令人满意，其实也还是考证之作。换句话说，我所从事的仍是认知的工作，而不是主观的评论。所不同者，我用的是考证学上所谓的“本证”、“内证”，而不是一般自传所恃的“旁证”、“外证”罢了。我不是专治文学的人，不敢乱用西方文学批评的新说来解剖红楼梦，虽则我的取经有点像西方的“结构的分析”。我的一些粗浅的见解主要是早年读红楼梦本文而逐渐发展出来的，那时我根本不曾梦想到有什么“结构的分析”。我想一个在中国文化传统中长大的人谈《红楼梦》，倒也不一定非得借西方的

理论来壮胆色吧。

这部《红楼梦的两个世界》的刊行，是我的红学生涯的终点，而不是始点。我应该做的事情多得很，不能再在这一方面纠缠下去了。“行乎其所当行，止乎其所当止”，我愿意借用这两句老话来结束这篇短序。

**1977 年 11 月 17 日于美国康州之橘乡**



# 《中国古代知识阶层史论——古代篇》自序
（1980）

这里收集了四篇关于中国历史上知识分子的研究论文。这四篇文字并不是一气呵成的，撰写的时间先后相去二十余年。

第一篇《中国古代知识阶层的兴起与发展》成于1978年1月，是“中央研究院”历史语言研究所主编的《中国上古史》中的一章。初稿曾刊于《中央研究院成立五十周年纪念论文集》（1978年7月）。第二篇《东汉政权之建立与士族大姓之关系》撰写得最早，刊于《新亚学报》第1卷第二期（1956年2月出版）。第三篇《汉晋之际士之新自觉与新思潮》约九万字，是全书中最长的一章，刊于《新亚学报》第四卷第一期（1959年8月）。最后一篇《名教危机与魏晋士风的转变》则是最近写成的，发表于《食货月刊》复刊第九卷第七、八期合刊（1979年11月）。这次汇集成书，多篇均经修订增删，但基本论旨并无改变。

本书虽非根据一预定计划而撰写，但各篇之间多少存在着内在的联系。二十多年来，知识分子的问题一直是我个人治史生涯中的一个重点。因此中国知识分子的历史性格之形成及其流变便自然而然地构成了本书的中心系统。以研究的取径而言，各篇大抵都偏重在社会史与思想史方面，尤着眼于两者之间交光互影的所在。知识分子的主观凭借在思想与学术，其客观功能则与社会结构密不可分。只有主客兼摄才能使我们确切地把捉到中国知识分子的传统特性之所在。

必须说明，本书并不是一部综合性通论，所收各篇都是对每一时代最具关键性的问题作多方面的分析，以期凸显中国知识分子在不同的历史阶段所表现的个别风貌。全书上起春秋战国，即知识阶层的形成期，中论汉代，是知识阶层的定型期，下迄魏晋，则为知识阶层的转变期。现在让我对这一概略的分期稍作说明。

所谓形成期，是指周代封建秩序解体之后，知识分子从古代那种严格的身份制度中游离了出来，形成一具有社会自觉的阶层。整体地说，这一阶层已成为文化传统的承担者，但其中个别份子的社会位分则仍具有高度的流动性。知识分子在当时号称"游士"确是十分恰当的。

知识阶层的第一次社会定型发生在秦汉时期。随着统一帝国的出现，知识阶层在新的社会结构中逐渐取得了明确而稳定的地位，一般而言，这一阶层在经济方面趋向恒产化，在社会方面走上宗族化，在政治方面则通过乡举里选的制度而建立了正规的入仕途径。知识分子不再是"游士"，他们已成为具有深厚的社会基础的所谓"士大夫"了。不迟不早地，"士大夫"恰好在两汉之际逐渐演变为知识分子的社会专称，这是很值得注目的现象。

魏晋南北朝是中国史上一个重大的转变时代；以知识阶层的历史发展而言，尤其是如此。从社会史的观点看，知识分子在这个时代已成为最有势力的特权阶级；其中所谓高门不但垄断了知识，并且也独占了重要的仕途。这是两汉以来知识阶层定型以后的一种自然的发展：恒产化导致大庄园的兴起，宗族化衍生了门第制度，乡举里选变为九品中正，家学的远源则在汉代的累世传经。极其所至，终于造成了一个所谓"士大夫非天子所命"的时代。

从思想史的角度去观察，知识阶层在这三个历史阶段中也各有不同的精神面貌，但个别分子所表现的理想主义的倾向却并不必然是他们的社会地位所能完全限定的。因此社会发展与思

想发展之间尽管息息相关，然而却不是吻合无间的。我们必须分别以观。

中国知识阶层自春秋战国初出现于历史舞台之时即已发展了一种群体的自觉，而以文化传统的承先与启后自任。这就是当时思想家所说的“道”。从此以后，“道”不但是中国知识分子批判现实的根本依据，而且也成为中国思想史上各种理想主义的托身之所。故所谓“道尊于势”或道统高于政统的观念早在孔子的时代便已呼之欲出了。到了汉代，董仲舒一方面论“道”，说“道之大原出于天，天不变道亦不变”；另一方面论朝代兴替，则强调“五德终始”。两相对照，道统之当凌驾乎政统之上，是显而易见的。两汉奏议最为古今传诵，其中不少正是知识分子持“道”论“政”的具体表现。

在汉代统一帝国的格局之下，知识分子所最关怀的基本上是怎样建立并维持一种合理的群体秩序。但随着汉末政治社会危机的加深，知识分子在精神上也发生了深刻的变化。从思想史的总趋势来说，这一变化是由外驰而转向内敛。汉晋之际的知识分子对以前有关群体秩序的一切思想无不一一重加评估。这种敢于怀疑一切流行价值与观念的批判精神充分地说明知识分子在个体自觉方面已发展到了十分成熟的境界。比较而言，如果说汉代儒生的持“道”论“政”尚是站在知识阶层的共同立场上发言，那末魏晋谈士的“如心揣度，以决然否”（王充语）则可以说是更能代表个人的判断与反省。不但如此，汉儒的批判往往着眼于客观社会方面的种种事象，但于主观方面所持的批判标准——所谓“道”——则视为天经地义，而不复置疑。魏晋清谈由外转内，批判的锋芒有时竟直接指向“道”的本身。秦汉以来，知识阶层所共同遵信的文化理想因此遂面临着一次最严厉的挑战。这是当时所谓名教与自然之争的中心意义之所在。通过名教批判，中国思想史上出现了一个反传统的新源头，其影响之深远是无可估计的。

本书所以名为《中国知识阶层史论——古代篇》，因为所论断自魏晋。但这里“古代”一词所表示的并不是任何严格的历史分期，而是我个人的一点愿望，即准备以后对魏晋以下多代续有所论而已。

**1980年8月20日于台北**



# 从史学看传统

## ——《史学与传统》自序（1981）

本书所辑近几年来已发表的文字都是讨论史学与传统的问题的。全书的基本取径则是从史学的观点来分析中国文化传统中的某些主要方面。因此定名为“史学与传统”。为了进一步说明本书的旨趣，我愿意借此机会交代一下我自己对于“传统”这一概念的理解，特别是这一概念在中国文化史上的应用问题。

首先必须指出，我强调史学的观点乃是区别于哲学的观点和一般社会科学的观点而言的。从哲学的特别是形而上学的观点来讨论文化传统一直是中国近代思想史上十分流行的风气；这种风气到今天仍然没有衰歇。其中最有系统、最具影响、并且出版得相当早的一部著作当推梁漱溟先生的《东西文化及其哲学》（1921年）。哲学观点的长处在于能通过少数中心观念以把握文化传统的特性。因此在这种观点之下所建立起来的理论也比较使读者易于循持。例如梁先生曾指出中国文化的根本精神是“意欲自为调和持中”，西方文化是“意欲向前要求”，印度文化则是“意欲反身向后要求”。无论接受与否，我们必须承认，这些说法都是梁先生从深思熟虑中得来的。但《东西文化及其哲学》一书之所以曾在学术文化界激起广泛而热烈的响应则显然要归功于其中论断之简易与直截。哲学观点的弊病正隐伏在这里。尽管哲学家或思想家在立说之际曾经努力寻找种种根据，但在理论既成之后，一般读者往往却只记得几句简易直截的抽象话头，而不再注意其中所包含的复杂而具体的事实了。

这就不免将流入朱熹所指责的“虚设议论”的一途，即用“思无邪”三个字来概括全部诗经，更不理会三百篇究竟说了些什么。此其一。从哲学的观点说，论断某一文化传统（如中国）最重要的是所持的中心观念。唐君毅先生在《中国文化之精神价值》的“自序”中甚至强调“中心观念”若有毫厘之差则不免全盘皆误。唐先生的说法当然是有充足的理由的。这不但可以作证于唐先生自己的著作，而且也可以说明前面所提到的梁漱溟先生的文化理论。梁先生所持的中心观念便是“意欲”所表现的方向以及“理智”与“直觉”之间的运作关系。但是这里立刻发生了一个无可避免的困难，即每一位哲学家或思想家所持以衡论文化传统的一组中心观念都是个别的、特殊的。我们究竟何所取舍呢？取舍的标准又是什么呢？依照目前研究中国现代思想史的划分标准说，梁先生和唐先生都应该属于广义的所谓“新儒家”一派，但是他们两位之间的差异已极为显著。这里我们不难看到哲学观点本身所蕴藏的内在限制。此其二。

其次让我们简略地检讨一下社会科学的观点。与哲学家之基本上凭直觉与先验观念以总摄文化精神不同，社会科学家在方法论方面是经验的（empirical），在范围方面则包罗万象，不偏于思想的层次。例如人类学家克罗伯（A. L. Kroeber）关于文化成长形态的名著（*Configurations of Culture Growth*，1944 年出版）和社会学家索罗铿（P. A. Sorokin）综论社会文化动力的巨制（*Social and Cultural Dynamics*，共四册，1937 至 1941 年出版）都是专门以历史传统为对象的。这在社会科学界厚今薄古的一般风气下可以说是非常突出的成就。如果以论据之坚实与分析之客观而言，这一类的著作确与史学的性质相近。但是社会科学的中心任务毕竟是在于寻求一般性的通则，而不在阐释个别文化传统的特性。因此上述克罗伯与索罗铿两家都企图在世界上不同文化传统之间找出若干共同的类型和发展规律。（从这个角度说，汤因比的《历史研究》在方法

论上也应当划入社会学的范围。）这一类的作品诚然大有助于我们对文化传统的一般性的认识。但是如果我们的研究对象是某一特定的传统（如中国），那么我们却不能仅以“类型”和“规律”为满足。从史学的观点说，过分强调“类型”、“规律”最后必然流入只有形式而无内容，只有抽象而无具体，只有一般而无特殊的情况。用中国固有的名词说，也就是有“理”而无“事”；这在史学上即成绝大的荒谬。

我在前面曾指出，社会科学界一般具有“厚今薄古”的倾向，尽管其中少数特出者曾对文化传统的研究有过重要的贡献。这种倾向特别表现在社会科学家不重视“传统”这一观念上面。1971年社会学家席尔思（Edward Shils）发表了《传统》（Tradition）一文（现收入他的 *Center and Periphery*, *Essays in Macrosociology* 一书，芝加哥大学出版社，1975年）。在撰写这篇文章的过程中，席氏发现在现代社会科学的大量文献中，几乎找不到有关“传统”这一观念的专著。讨论各种所谓“传统社会”的著作虽多，但竟没有人对“传统性”（traditionality）的特质加以分析。1972年政治学家佛烈德（Carl J. Friedrich）为“政治学主要概念”丛书（Leonard Schaniro 主编，Praeger 书店出版）撰写《传统与权威》（*Tradition and Authority*）一书，也发生同样的感慨。他最觉得奇怪的是新编的《国际社会科学大辞典》（*International Encyclopedia of Social Sciences*）中居然没有列入“传统”一条。（按：旧版《社会科学大辞典》中倒有这一条，是由 Max Radin 执笔的。）佛烈德推测“传统”之所以失宠主要是由于这个名词在20世纪已被赋予贬义，使人感到它是和“科学”、“进步”、“现代”等价值观念背道而驰的。（见佛氏原书页33）佛氏的说法虽有道中其中一部分症结，但尚未十分到家。席尔思则提出了一个更深刻的观察。他认为基本关键在社会科学的研究对象是眼前的现实，因此其概念结构大体上是没有时间性的（atemporal）。社会科学家虽偶然也不免要涉及历史，然

而历史在他的分析架构中毕竟只处于一种“残余范畴”（“risidual category”）的边缘位置（见 *Center and Periphery*，页 184）。这是从社会科学观点研究文化传统所不易避免的另一种偏颇。就这一点说，它和哲学观点是异途而同归的：如果说社会科学观点“没有时间性”（atemporal），那么哲学观点则可以说是“超时间性”的（supratemporal）。史学观点之重要便在这里充分地显露了出来：它特别注重时间性，恰可以补上述两种观点之不足。

从史学观点来检讨传统，则古今中外一切传统没有不变的。文化传统的整体包罗万象，其变化固不待论。事实上文化中任何一个组成部分的传统也都是日新月异的。诚如席尔思所指出的，即使是专门为了卫护某种传统信仰与经典而建立起来的团体或制度，如基督教的各种宗派及神学院，也无不在逐渐改变之中。尤其有趣的是，宗教传统的改变并不完全由于异端的冲击，而往往来自正统派的卫道。每一个时代宗教教派中的正统人物都致力于宣扬教义的工作，宗教传统的变迁便正是在这种一再阐释的过程中不知不觉地发生的（见席氏前引书页 213—215）。如果以中国儒家传统为例，则情形更为明显。儒家虽不是西方式的宗教，但儒家经典自汉以来即具有“神圣的”（sacred）性格，因此每一时代的儒者都兢兢业业地加以保存、注释和有系统地整理，从两汉、魏晋、南北朝、隋唐、宋明以至清代无不如此。然而我们通察全部经学史便可看出儒学的面貌在每一阶段都有显著的变化。换句话说，中国并没有一个两千年不变的儒学传统，讨论某一传统如不照顾到它的变迁终究是不够全面的。

另一方面，我们也必须指出，传统虽永远在改变之中，但其间终有不变者在，否则将无传统可言了。用中国的术语说，便是“万变不离其宗”。杜牧在《序孙子注》中说：“丸之走盘，横斜圆直，计于临时，不可尽知。其必可知者，是知丸不能出于盘也。”（见《樊川文集》卷十，《四部丛刊》本）这是一个极生动的譬喻，黄宗

羲在《明儒学案》"发凡"中曾引之以论理学家的讲学宗旨。我们也不妨借来说明传统与变化之间的关系。在历史上，诚然不乏个别传统（如某种音乐、艺术或思想流派）因变化过大以致面目全非之例。这就是丸已出盘、变已离宗了。甚至整个文化传统也有这种情况。照史宾格勒（Oswald Spengler）的说法，西方文化在希腊、罗马时代是"古典式"（classical）或"阿波罗式"（Apollinian）的，其精神为当下自足；到了近代，这种古典精神已经死亡，西方文化是所谓"浮士德式"（Faustian）的，其精神为无限的追求。史氏曾从建筑、数学、绘画、宗教、政治各方面来证明他的论点。无论我们是否接受他的理论，这至少说明从一个西方人的观点看，古典传统已变到了"丸已出盘"的地步。（按：史氏的浮士德观念取自歌德，阿波罗观念则取自尼采，这两种关于文化精神的概括在西方知识界一直在广泛地流行着，所以不能认为是史氏一人之向壁虚构。史氏《西方之没落》德文原著两册出版于1918与1922年，正与梁漱溟的《东西文化及其哲学》约略同时。梁氏所谓西方文化是"意欲向前要求"正与史氏的浮士德型之说相合。但梁氏认为西方文化自希腊以来都是如此，至少从史氏的立场看，这是缺乏史学观点的笼统之谈。）

本书基本上是从史学观点出发，所以在讨论中国文化传统时总是尽量想兼顾到变化的一面。依照我个人的理解，中国传统不但自始即表现一种独特的形态而且其所经历的变化也别具一格。我以前曾指出，在西方历史的对照之下，中国史似乎比较缺乏里程碑式的发展。许多人以西方为模式，因此觉得中国两千年来在各方面都没有变化，至少没有突破性的变化。其实这是一种错觉。这个问题可以从两方面来看：以西方历史而言，其间诚多惊天动地的划时代的大变动，如文艺复兴、宗教改革、启蒙运动、法国大革命之类，不胜枚举。但是通过后世史家不断地深入研究，这些表面上轰轰烈烈的大变动不但都是其来有渐，而且也并不会在短时间内全面地改变

西方文化和社会的性质。另一方面，中国史虽然在表面上似乎比较平静，但以长远的眼光来观察，仍然有着非常深刻的变化。大体言之，商、周、春秋战国、秦汉、魏晋南北朝、唐宋、明清各时期在社会、文化、制度等方面，也都自成段落，决非简单的朝代循环。不可否认，在19世纪中叶以前这两三千年间，中国文化变迁的幅度和速度都远比不上西方。不过这是因为西方在最近两三百年中变动得特别剧烈的缘故。如果以1700年为分水线，则中西两方变迁的步伐在此之前实未见有显著的缓速之别。浮士德精神在西方取得主导地位是1700年以后的事。

李鸿章曾慨叹他所经历的是一个“三千年来未有的变局”，这说明19世纪中叶以后，西方浮士德精神的入侵已根本上动摇了中国传统。以往数千年间的变迁都如“丸之走盘”，虽横斜圆直，无所不有，而实未尝出于盘外。已故宋史专家柯莱基（Edward A. Kracke，Jr.）教授讨论宋代社会曾提出“在传统中变”（change within tradition）的断案，也正是“丸不出盘”之意。这个说法后来一度在美国汉学界颇为流行。这当然只是关于中国传统的一个形式论断，并未涉及其内容，不过较之以往所谓中国传统停滞了两千年那种笼统之谈则不可不谓是一种进步。但是自19世纪中叶以来，中国的变革则已非复传统所能范围，在很多方面我们都看到丸已出盘，或至少在盘的边缘上旋转的境地。这便是我们现在所常常谈的传统与现代化的问题。

本书讨论中国传统尤其注意传统与现代化之间的关系。近人关于这一问题的讨论大都集中在现代化如何破坏以至代替了传统的一方面。本书则比较着重另一方面，即在现代化的冲击之下，传统如何变相地保存自己。必须说明，这里所说的传统当然不是一个笼统的东西，而是应该从各种角度加以分疏的。最明显地，如政治传统中的皇帝制度虽已消灭，而变相的皇权依然可以继续存在，思想传统在内容方面虽已焕然一新，但思维的方式却一仍旧贯。从史学的

观点对这一方面作深一层的分析至少可以使我们了解中国现代化的难局所在。近百年来，保守派指责现代化破坏了传统的价值，而激进派则怨恨传统阻碍了现代化的进程。双方都言之成理、持之有故。但问题的关键在于双方不但都把“传统”与“现代”看做势不两立，而且也都视“传统”与“现代”为抽象的整体。事实上，中国传统中并不乏现代性的合理因子，如能及时地善加诱发，未始不能推动现代化的发展。以印度为例，它的等级制度（caste system）自然可以说是与现代平等与民主的观念绝不相容的。马克思早就预言印度的传统社会结构将在英国帝国主义统治的压力之下崩溃。但是这个制度后来竟转化为现代性的社团（caste association），因而成为推动民主选举的基本组织。通过这种组织，一般未受教育的民众也就能够参与政治并改善自己的社会地位和经济状况了。（详见 Lloyd I. Rudolph and Susanne Hoeber Rudolph, *The Modernity of Tradition-Political Development in India*, The University of Chicago Press, 1967, esp.pp.17–36）从这个例子看，戊戌变法前后梁启超关于伸张民权必自绅权始的主张确不失为一种明通的见解。也许这正是中国社会从传统过渡到现代的一个重要途径，可惜在当时那种主观条件与客观形势之下，这个主张根本便没有得到一般人的充分注意，更不必说认真的考虑了。

析而论之，中国文化传统和任何其他主要文化传统一样，包括了政治、思想、社会、经济、宗教、伦理、法律各种部门。各部门之间虽然在大体上互有照应而形成一独特的文化系统，但分别地看它们却又各有发展的历史；更重要地，各部门之间的前进步伐也往往参差不齐，且多紧张与冲突。例如以政治传统而言，明代是专制的高峰，但以思想传统言，王学则提倡个性的解放，政统与道统几乎背道而驰。道统与政统虽同为传统的产物，但以现代的标准衡量，二者的性质则颇有差异。政统具有强固的传统性格，道统中却蕴藏着浓厚的现代精神。清末学人如章炳麟、梁启超等一方面猛烈

地攻击中国的政治传统；另一方面则大肆宣扬黄宗羲的《明夷待访录》，这恰好说明他们已直觉到这两种传统之间的分别所在。然而在此后几十年中，道统中具有现代性的批判精神并没有获得充分的发展，反而是传统性格的政统却在崭新的现代面貌之下空前地加强了。造成这一悲剧的历史因素甚为复杂，自未易一言以概之。但是专从思想层面说，中国知识分子不能以历史的与分析的眼光去辨别传统，终究是有相当的责任的。五四以来由于我们在狂热的心理状态下追求现代化，流弊所至，竟不分青红皂白对中国的传统全面地加以鄙弃。这真像西方谚语所说的，把小孩子和澡盆里的脏水一齐都倒掉了。欲速则不达，结果是延迟了现代化的过程。而现代化之稍有成绩可见者大体也都偏在技术方面。至于精神方面、基本价值方面，传统则依然占有绝对的优势，不过蒙上了一层薄薄的现代面纱而已。

最后，在结束这篇序文之前让我略提一提人类学上所谓"大传统"和"小传统"的概念。这两个名词是由雷德斐（Robert Redfield）在《农民社会与文化》（*Peasant Society and Culture*, The University of Chicago Press, 1956）中正式提出来的，但是并非全新的观念。此外如"高层文化"（High Culture）与"低层文化"（Low Culture）或"民间文化"（Popular Culture）之类也具有相近的含义。不过雷氏的大小传统是特别指农民社会而言的。其大意是说大传统是少数有思考能力的上层人士创造出来，如中国的儒家或道家；小传统则是大多数不识字的农民在乡村生活中逐渐发展而成的。这个理论中最重要的一点即是强调这两个传统之间的互相依存、互相交流的关系。这与西方人一向强调上层与下层文化或思想互相对立与冲突确是不同。（详见该书第三章"传统之社会构成"）

雷氏在建立大小传统的理论时本已参考了中国的经验，因此这种分别自然也较能说明中国的文化传统。但本书却未曾进一步分辨这两种不同的传统，而径以大传统为讨论的对象。我之所以采取

这样处理方式，一方面固然是因为本书究属通论性质，而非专题研究；另一方面则因为我深信中国的大传统和小传统之间的关系尤为密切，远在人类学家所观察的一般农民社会之上。所以在一般性的讨论中，中国的大传统足以概括小传统。

西方人类学家或民俗学家之所以特别注意到大小传统之别最初是由于他们去研究地方性的民间文化时发现它本身往往不是独立自足的，而是从上层文化（如神学、哲学、科学、艺术）中渗透下来，不过经过了一番“俗化”而已。另一方面，他们又发现大传统中不少伟大的思想与重要观念也往往起源于民间。西方最先强调上层与下层文化之间这一共同生长关系（symbiotic relationship）的是佛斯特（George F. Foster）所写的一篇经典作品《什么是民俗文化？》（“What is Folk Culture？” *American Anthropologist*，Vol. 55，No. 21，1953，pp.159–173）雷氏也由于多受到此文的启发才觉得农村研究必须发展新观念与新方法以说明新的经验。（见雷氏前引书，页41）大小传统之说于是遂应运而起，风行一时。纪尔兹（Clifford Geertz）研究爪哇宗教的名著亦尝援引之以解释其地绅士与农民之关系。见 *The Religion of Java*，The University of Chicago Press，1976年，第 17 章）但是我们细察这些人类学家的作品，即可见他们所研究的地区都有一外来的征服文化的背景。佛斯特和雷德斐的对象是西班牙人所征服的拉丁美洲，纪尔兹的对象则是荷兰人统治了三百年的殖民地。因此这些社区中的上层阶级和下层阶级之间都不免在文化上发生了较大的距离。尽管研究者所强调的是大传统与小传统之间的交互影响，我们恐怕仍不宜机械地根据这种文化背景所建立的模式来说明中国的情况。

如果直接从中国史的考察入手，我们将不难发现，这些人类学家所惊诧的“新经验”在中国实在是很古老的文化现象。尤其重要的是中国古人不但早已自觉到大传统与小传统之间的密切关系，而且自始即致力于加强这两个传统之间的联系。我深信这一点颇有助

于说明几千年来中国文化传统所表现的一种独特的稳定性。

中国古代的大传统当然非礼乐莫属，而礼乐便有民间的来源。孔子曾说："先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。"傅斯年先生曾解"野人"为乡下的农人，"君子"为城里的上等人，大体上是有根据的。（但傅氏进一步说野人为被征服的殷人，君子是统治阶层的周人，则推论过当。见《傅孟真先生集》第四册"周东封与殷遗民"）人类学上的大传统和小传统也包括着城市与农村的分别。另一方面，古代又有"礼失求诸野"的说法，这就表示大传统形成之后又渗透到农村的小传统之中，并在那里获得较长久的保存。

大传统必须从各地小传统中吸取养料，这是中国古人早就懂得的真理。我们虽不必相信三代即有"采诗"之说，但"史为书、瞽为诗、工诵箴谏、大夫规诲、士传言、庶人谤"的记载总当有些事实的背景。（见《左传·襄公十四年》条及《国语·周语》上）而且汉代的乐府则确实采自民间；《汉书·艺文志》"古有采诗之官，王者所以观风俗，知得失，自考正"的说法至少可以用来说明汉代的情况。这种观念一直到明清之际尚有人坚持着。刘献廷说：

> 余观世之小人，未有不好唱歌看戏者，此性天中之诗与乐也；未有不看小说听说书者，此性天中之书与春秋也；未有不信占卜祀鬼神者，此性天中易与礼也。圣人六经之教，原本人情。而后之儒者乃不能因其势而利导之，百计禁止遏抑，务以成周之刍狗，茅塞人心，是何异壅川使之不流？无怪其决裂溃败也。

又说：

> 余尝与韩图麟论今此之戏文小说，图老以为败坏人心，莫

此为甚，最宜严禁者。余曰：先生莫作此说，戏文小说乃明王转移世界之大枢机。圣人复起，不能舍此而为治也。（均见《广阳杂记》卷二）

刘氏在这里径以六经即民间小说、戏曲、占卜、祭祀的前身，其说虽似创辟，而实合古义。明末清初颇多具有同类想法的人，刘氏所最推重的金圣叹便是以评点小说戏曲著称的。而同时又有刘子壮者，刻行水浒传而更其名曰“宋元春秋”（见邓之诚《清诗纪事初编》卷八，页931–932），更显然是把小说当做春秋了。中国的大传统颇源于小传统，于此可见其一斑。

另一方面，中国古人也自觉地要把大传统贯注到民间，以改造小传统，这便是历史上所常提到的礼乐教化与移风易俗。孔子早就有“道之以德，齐之以礼”的主张。两汉循吏所推行的教化政治便曾大有助于大传统在中国的传播，所以《后汉书·循吏传序》特用“导德齐礼”的话来描写他们。一般而言，大传统的传播人是哲学家、经典学者、神学家、牧师等人，但在中国文化史上，我们还得加上循吏，他们化民成俗，把大传统的中心价值播散到各地，特别是边远地区。由于汉代是第一个长治久安的统一王朝，因此循吏的贡献尤为卓著。两汉书循吏传中纵不免有溢美之词，而大体事实是不必怀疑的。我们只需举一个史例即足以说明汉代大传统对小传统的陶冶之功。现代有些马克思派的史学家会努力在中国史上寻找代表农民意识的文献。他们最初在道藏中选中了一部《太平经》（大约是东汉末期的作品），便把它宣扬成“中国最早的一部农民革命的经典”。但是后来再研究下去，竟发现《太平经》中充满了忠、孝、顺之类儒家的观念，完全没有农民“革命”的意味。于是研究者只好改口，说《太平经》乃是地主阶级借着宗教外衣来麻醉农民的鸦片了，其实《太平经》的确不折不扣地代表了下层社会的思想，正是人类学上所谓大传统在小传统中被歪曲运用的典型例

证。不过由于中国的小传统受大传统的浸润更深更久，故更难分辨而已。尤有趣者，敦煌出土的《老子想尔经》(与《太平经》时代略相同)也同样反映着大传统对小传统所发生的深远影响。不但如此，汉代以后中国的大传统包括了儒、释、道三教，而民间种种小传统也是糅杂三教而成。后世的小说、戏曲、变文、善书、宝卷之类所谓"俗文学"中，以思想而论，大体还是不脱忠、孝、节、义、善恶报应那一套观念的笼罩。换句话说，小传统基本上是大传统的变相。

我当然不是否认中国史上也有民间邪教的事实，但是我们决不能把一些偶发的事件夸大成历史主流。中国农民阶层并没有一个追求"千禧年"(the millennium)的"革命传统"。历史上以"弥勒降生"、"白衣天子"或"明王出世"之类口号来鼓动并组织造反的人，如进一步分析，却并不是农民出身。安土重迁的农民是最不肯造反的社会阶层。(不但中国农民如此，欧洲亦然，可参看 Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, A Harper Torchbook, 1961, esp.pp.21–32)中国史上自然也有正统与异端之争或传统与反传统之争，但这种争执并不必然起于大传统与小传统之间的冲突，而往往发生在大传统的内部，如儒、释之间或释、道之间。而且大传统的分与合有时也隐隐约约在小传统中找得到痕迹。总之，人类学上大小传统的概念虽不是完全不能用来研究中国文化，但是如何在运用之际适当地把握住其间的分寸则不是一件很简单的事情。

本书所收文字并非一气呵成，而且每一篇都有其特殊的问题与重点。现在既在"史学与传统"的总题目之下汇成专册，作者自觉有责任向读者交待一下他所持的基本理论和方法。这一篇解题式的序文便是在这一心理压力之下断断续续地写成的。事实上，在史学与中国传统这一广大的知识领域之内，作者想说而未说的话远比所已说者为多。在未说的话之中，有些是由于工作较忙一时还抽不出闲暇来说，但更多的则是因为自己的学力未至，不知道究竟应该怎

样说才好。这篇序文如果略有助于读者了解本书的一些未尽之意，那便是作者的最大奢望了。

**1981年10月13日于耶鲁**

# 《中国近世宗教伦理与商人精神》自序
（1986）

这部《中国近世宗教伦理与商人精神》是史学的专题研究（初稿刊于《知识份子》季刊1985年冬季号）。骤看起来，这个题目似乎太大，与现代一般“窄而深”的史学专题不合。以范围而论，本书概括了儒、释、道三教的发展和社会变迁；以时间而论，它上起中唐，下迄乾嘉之世，差不多涵盖了一千年的历史过程。但事实上，本书并不是泛论宗教史、社会史之作。现代的史学论文大致是以“问题”为中心的；一般而言，史学工作者都遵守19世纪艾克顿（Lord Acton）的名言：“研究的对象是问题而不是断代。”（study problems not periods.）本书所讨论的问题是经过比较严格地规划的，因此问题的焦点相当集中。我的中心问题是：中国儒、释、道三教的伦理观念对明清的商业发展是否曾发生过推动的作用？这一中心问题像一块石头投入平静的湖水中一样，自然会激起一轮轮问题的波纹，从中心一直延伸到边缘。本书所包括的时代虽长，所涉及的方面虽广，但是整个论点却是扣紧着问题的结构而建立起来的。

本书分析禅宗、新道教和新儒家是从三教的入世伦理及社会影响这一特殊角度着眼的。因此上篇既不是通论性质的宗教史，中篇也和一般哲学史或思想史对宋明理学的处理迥异其趣。我所特别注意的是三教在入世伦理方面相互交涉的复杂过程，尤其是禅宗对理学的影响。宋代新儒家“援释入儒”，开创了理学的新

传统；从历史的观点说，这是早在宋代即已成定案的了。程伊川撰《明道先生行状》和吕与叔撰《横渠先生行状》都不讳言明道、横渠早年出入释、老，最后才“返求诸六经”。宋儒“援释入儒”的成功正是他们对中国文化的伟大贡献。我们今天既无理由更无必要来翻案了。而且我可以断言，任何翻案的努力都将是白费的。但是宋儒究竟为什么非“援释入儒”不可？又通过哪些具体的方式来“援释入儒”？这一类在思想史上具有关键性的大问题似乎到现在为止还没有人认真地从事系统的研究。有之则不过挟偏见以攻击理学而已。我在中篇试图从入世伦理的观点对这些问题提出若干观察。我当然承认，这些观察是初步的，并且不免带有片面性。但是我必须坚持，如果我们希望对理学在中国文化史上的地位获得一种比较完整的了解，那么本书所特别强调的这一面无论如何是不能忽略的。

在分析了三教入世伦理之后，我们才能进一步研究宗教和道德观念对中国商人阶层的影响。这是本书下篇的主旨所在。但是一涉及观念的社会后果，我们的研究便不能限于思想史的范围之内，而必须进入社会史的领域。所以下篇事实上是从思想流转与社会变迁的交光互影中观察商人阶层及其意识形态的新发展。从 16 世纪以来，中国商人阶层的社会功能在实质上日益重要。与此相随而来的是他们在社会价值系统中所占据的位置显然上升，甚至他们的法律身份也有改善的迹象。近几十年来，中国大陆和日本的史学界对明清商人的研究作出了辛勤的努力，他们搜集并整理了大量的历史资料，也对许多具体的制度和事象进行了详细的考证。但一般而论，由于基本预设、概念架构以及分析方法都不相同，他们的主要兴趣集中在商人的客观世界和经济活动方面。至于商人的主观世界，包括文化背景、意识形态、价值观念各方面的问题，在他们的研究取向上是不占重要地位的。通过本书下篇对问题的提法及其解答的尝试，我希望促起史学界正视明清思想史和社会史上这一大片未经充

分开拓的园地。

这部专题研究的撰写起于两种外缘：第一是50年代以来中国大陆史学界关于“资本主义萌芽”的热烈讨论；第二是近年来西方社会学家企图用韦伯（Max Weber）关于“新教伦理”的说法解释东亚经济现代化的突出现象。我在本书的“序论”中已提到这两点，但仍有未尽之意应该在这里略作补充。

我先后读了几百万字以上大陆史学家关于“资本主义萌芽问题”的论文和专著，但是我所得到的整个印象只是这样或那样手工业的发展、这里或那里商业的成长、这种或那种制度或组织的嬗变。我并没有真正看到有什么“资本主义的萌芽”。毛泽东曾说过一句话：“中国封建社会内的商品经济的发展，已经孕育着资本主义的萌芽，如果没有外国资本主义的影响，中国也将缓慢地发展到资本主义社会。”大陆史学界的无数研究就是为了要证明这句话是“正确的科学论断”。结论早在研究之前已经有了，以后的问题只是如何去“证实”它，以及确定“萌芽”的时期究竟始于哪个世纪，上可以早到隋唐，但下不能迟于1840年。这便是三十多年来大陆史学界讨论这一问题的中心意义之所在。

马克思所谓“资本主义”，其含义是非常严格的，即指西欧16、17世纪以来所发展的一套经营和生产方式，现代一般史学家都承认西方资本主义可分为两个大阶段，而以19世纪的工业化为分水岭。在此之前是所谓“早期资本主义”（early capitalism），19世纪以后则是“工业资本主义”（industrial capitalism）。但在精神上，资本主义的前后两期仍然是一贯的，因为它自成一套“系统”。无论是马克思或韦伯，都认为这一套经济系统是西欧所特有的。如果我们想要证实中国有“资本主义萌芽”，其关键便在于整套系统的出现是否在中国史上已有显著的迹象，而不在其中个别组成部分是否发生了这样或那样的变化。个别因子如资本积累、各种手工业、市场甚至雇佣劳动、商业竞争等等也可以存在于中国传统社会

之中。但是如果整个组成和运作的系统不同，则纵使中国的个别因子在发展过程上和西方有某种平行的现象，我们仍不能据以断定“资本主义”已经在中国“萌芽”。从严格的史学观点说，我们只有一条路可以建立这一论点，即对中西社会经济史进行了全面而详尽的比较研究之后，发现双方有一个共同的发展阶段，不但在个别的部门中有相同的变化，而且在整体结构上也趋向一致。在这一工作没有完成之前，所谓“资本主义萌芽”的问题是连提出的资格也不具备的。

我在“序论”中已经指出，马克思本人并没有说过，西方近代特有的资本主义也是中国社会发展史上所必经的阶段之一。马克思和韦伯不同，他对中国历史从来没有做过任何有系统的研究。即使他有过这样的表示，那也只能看做一个外行人的偶然妄说，不足以构成中国史研究的根据。所以分析到最后，大陆史学界三十多年来关于“资本主义萌芽”问题的提法在史学上是缺乏经验的基础的。他们的巨大的努力之所以未曾取得预期的收获，主要是由于他们问错了问题。但是从另一方面说，任何努力都不会是完全白费的。“资本主义萌芽问题”的讨论至少使我们对明清社会经济史的大体面貌有了比较明确的认识。有两点与本书论旨相关的值得在这里特别提及：第一、明清的商业远比以前为活跃。第二、这一历史变化大致发生在 16 世纪。这两点基本认识我觉得今天是可以确定的。大陆史学界的讨论对这两个重要史实的建立是功不可没的。但是我也必须指出，日本史学界在明清社会经济史研究上的贡献至少有同等的重要性。事实上，日本史学界在这一方面是领先一步的。远在 1955 年“资本主义萌芽问题”出现之前，日本史学界便已对明清工商业各方面的发展从不同的角度进行了深入而细致的分析。由于他们比较不为特殊的意识形态的框框所限，他们所提供的线索和资料往往更为有用、更可信赖。日本史学家所能运用的概念架构比大陆史学家为自由而广阔，他们不但有马克思，而且偶然也接触到韦

伯的历史社会学。一般而言，他们是根据材料说话的考证派，并不预设“资本主义萌芽”的问题。总之，如果没有中日史学界所共同奠定的研究基础，我这部专论是写不成的。

但是上面已经说明，本书所研究的是明清商人的主观世界，包括他们的阶级自觉和价值意识，特别是儒家的伦理和教养对他们的商业活动的影响。这是现代中日社会经济史学家所比较忽略的问题。在这一方面，我则参考了韦伯《新教伦理与资本主义精神》一书所提供的范例。最近西方社会学家讨论儒家伦理与东亚经济发展之间的关系引发了我对这个问题的新兴趣。但是我并不想问“资本主义为什么没有在中国出现”这样的问题。单独地提出来，这个问题是完全没有意义的。我也不想直接参加社会学家关于现代儒家伦理的讨论，因为我们还没有充分的经验性的证据可以作为讨论的基础。在本书“序论”中，我已说明我所提出的是所谓“韦伯式”（Weberian）的问题，而不是韦伯在《新教伦理》一书中所研究的具体问题。在全书的论证过程中，我不但随处以新教伦理，特别是喀尔文派的伦理，与中国的宗教伦理相比照，而且还着重地批判了韦伯关于中国宗教的看法。因此我觉得有必要澄清一下本书和韦伯的论点之间究竟有什么关系。

首先我必须郑重说明，韦伯并没有企图建立任何历史社会学的规律、公式或固定的方法论，因此我也不可能应用韦伯的特殊公式或方法。韦伯是坚决反对历史单因论的。他曾说：

> 我抗议一种说法。……以（历史上）某一种因子，无论是技术或经济能成为其他因子的“最后的”或“真正的”原因。如果我们观察（历史上的）因果线索，我们便会发现在某一时期它是从技术向经济和政治方面走动，但在另一时期则又是从政治向宗教和经济方面走动。总之，这条线索上是没有休止点（resting point）的。在我看来，我们所常听到的

那种历史唯物论的观点，即以经济在某种意义上是因果系列中的最后定点已是一个完全破产的科学命题了。（引自 Gordon Marshall，*In Search of the Spirit of Capitalism*，*An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis*，Columbia University Press，1982，p.151.）

韦伯的历史多因论和我自己的一贯看法大致相合，而且今天多数的史学家也都持类似的见解。所以，这个一般性的观点并不能代表韦伯的特有的立场。我所谓"韦伯式"的问题或论点则专指《新教伦理》一书处理宗教观念影响经济行为的问题而言。把喀尔文派的教义看做资本主义兴起的原因之一确是韦伯个人的创见。在这一创见的背后当然隐含了一种假定，即思想本身也自有其某种程度的独立自主性，在客观条件的适当配合之下，思想也可以成为推动历史发展的力量。韦伯对马克思的历史分析是很佩服的。他认为马克思从经济和技术方面去探讨历史事件的造因确是发前人所未发。但是他不同意把这一新的观点提升为一种全面的"世界观"（Weltanschauung），更不能承认物质因子可以成为解释一切历史事象的最后之因。（见 Marianne Weber，*Max Weber: A Biography*，tr. by Harry Zohn，John Wiley & Sons，1975，p.335.）我可以断言，像所谓"存在决定意识"这样的抽象命题在韦伯的眼中是没有真实意义的，因为在这个命题中，不但"存在"和"意识"两个名词的语意是含混的，而且"决定"这个动词也可以有各种程度的强义（strong sense）或弱义（weak sense）的解释。今天稍受过哲学训练的人只能把这个命题当作"废话"来处理了。

《新教伦理》虽是对历史唯物论的一个有力的反驳，但是韦伯的论旨是以具体的历史经验为根据的；他并没有把它提升为一套整体的历史观。我们都知道，韦伯在《新教伦理》中不但把新教和天主教加以区别，而且在新教各派中还特别挑出喀尔文派来作为专

题研究的对象。照理说，从这一狭窄的历史经验中所获得的结论，其理论的投射力应该是非常有限的。然而不然，自 1905 年问世以来，《新教伦理》竟成为史学家和社会学家争论不止的一个中心问题。最近三十年来更不断有人把这个问题推广到东方地区的宗教信仰和经济现代化之间的关系上面。例如关于日本、印尼和印度都已有个案研究的专书或论文。（详见 Robert N. Bellah，"Reflections on the Protestant Ethic Analogy in Asia" 收 在 S. N. Eisenstadt ed., *The Protestant Ethic and Modernization*，*A Comparative View*，Basic Books，Inc.，1968，pp.243–251.）这种广大的影响力当然是来自韦伯的"理想型"（ideal-type）的研究法。他的具体研究对象是喀尔文教派，他所全神贯注的则是通过具体的历史经验而建立一种"理想型"。"理想型"虽不是韦伯最先发明的，但却是因为经过他的大规模的运用而取得卓著成效的。所谓"理想型"，最简单地说，即是通过想像力把历史上的事象及其相互关系联结为一整体。这样建立起来的"理想型"，其本身乃是一个乌托邦，在真实世界中是找不到的。但是，从另一方面看，"理想型"超越了经验而同时又包括了经验。它本身不是历史的本相，但为历史本相提供了一种清楚的表现方式；它本身也不是一种假设，但其目的则在引导出假设的建立。我们必须先建构"理想型"，以与实际的历史经验相比较，然后才能看出一组历史事象中的某些构成部分是特别有意义的。所以"理想型"的建构一方面是以特殊的历史经验为对象，另一方面又以具有普遍意义的问题为核心。《新教伦理》一书便是最好的例证：就喀尔文教义和现代资本主义的兴起而言，韦伯所研究的历史经验是特殊的，但是就宗教信仰和经济行为之间的关系而言，则他所提出的问题又是具有普遍性的。由于"理想型"中的普遍性永远离不开特殊的历史经验，史学家在研究过程中便不得不根据特殊的经验对象而不断地创造新的"理想型"；同时，一切已建构的"理想型"也不能不随着新的研究成果的出现而不断地受到修

正。（以上论“理想型”曾参用上引 Marianne Weber 的《韦伯传》，页 314。）

诚如纪尔兹（Clifford Geertz）所说的，韦伯关于宗教信仰和经济行为之间的关系的广泛讨论，一方面固然颇有启发性，另一方面则又令人难以捉摸（elusive）。《新教伦理》的读者仿佛觉得“恍兮忽兮，其中有物”，但是其确切的意义却不易完全看得清楚。因此我们在研究亚洲现代经济发展的宗教背景时，并没有现成的韦伯公式可资利用。研究者只有对《新教伦理》一书的基本理论重新加以改造（reformulation）才能建构一个和自己的专题研究相应的“理想型”（见 Geertz，“Religious Belief and Economic Behavior in a Central Japanese Town,” 收在上引 Eisenstadt 主编的 *The Protestant Ethic and Modernization* 一书中，特别是页 309–310）。基本上，我同意这种看法。但以本书的主旨而论，我的问题和纪尔兹、贝拉（Bellah）等人所关注者则根本不同，因为他们都是以现代资本主义型的经济发展为研究的对象。例如纪尔兹在上引文中所讨论的是爪哇（Java）各种宗教系统和现代工商业的关系，贝拉在《德川宗教》（*Tokugawa Religion—The Values of Pre-Industrial Japan*，The Free Press，1957）中则注重武士阶级的伦理对日本型的资本主义的影响。我在本书中则根本不涉及现代资本主义的问题。本书从两个重要的历史事实出发：第一是中唐以来宗教的入世转向；第二是 16 世纪以来商业的重大发展。这两个事实都是史学界所早已共同承认的。本书的目的便是要探索这两者之间究竟有没有联系。但是我不仅不预设中国的商业发展必然会导向现代资本主义，而且也无意把中国新禅宗以下的宗教发展比附于西方的新教革命。由于中西文化有“内在超越”和“外在超越”的根本差异，宗教在双方文化系统中所扮演的角色是完全不能相提并论的。有的读者也许会问：既然如此，本书的讨论为什么又偏偏要牵涉到西方的新教伦理呢？我想试从两个方面来说明这一点。

第一、今天研究任何地区的文化、思想、历史或社会的人大概都很难完全避免比较的观点。比较的范围当然可大可小。例如研究美国宗教思想史的人往往要与欧洲各国的背景相比较，研究日本儒学史的人也要取中国和韩国的儒学发展作为比较的资据。这是在同一大文化系统之内的比较研究。但更多的情况则是不同文化系统之间的比较，韦伯的工作便提供了一个最显著的实例。以19世纪末叶以来中国文化和历史的研究而言，我们更是抛不开西方文化的影子。在有意或无意之间，研究者总不免要根据他所了解的西方背景来处理他所面对的中国经验。现代中国的人文学者和社会科学家之所以普遍地有这种中西比较的倾向，其心理的背景是相当复杂的，其中有情绪的成分，也有理智的成分。这里无法做深度的分析。情绪的问题可以撇开不谈，单从理智的方面看，这一比较的观点在道理上是站得住的，甚至是必要的。但在实践中，它是否成功则完全系于研究者个人对于他所比较的具体对象是否都具有正确的了解。而且即使大体上了解不误，其中也仍然有深浅之别、高下之分、精粗之异。

文化的比较必然涉及异与同两个方面，即庄子所谓："自其异者视之，肝胆楚越也，自其同者视之，万物皆一也。"用今天的话说，"异"即是"特殊性"，"同"即是"普遍性"。一切文化都是人创造的，其中自不能没有大体相同的部分；否则不同文化之间的沟通将是不可能的。我们用不着援引任何精微的哲学理论，简单的历史事实已足以说明不同文化之间仍然具有"普遍性"的一面。但人文现象和自然现象毕竟不能等量齐观。这一点也已愈来愈成为人文和社会科学界的共识了。所以我们在比较中西历史和文化之际又不能不特别注意其相异之处。然而文化异同的层次是无穷的，并不能简单地、平面地、静态地分别为"异"、"同"两项。如果我们从动态的观点细察中西某一方面的演变，我们可以发现其中有一层层的异中有同、同中有异的辩证关系。有时部

分之异不能掩整体之同，有时部分之同又不能掩整体之异，反之亦然。不但如此，更有时表面的相似含正蕴着实质上的差异，而表面上相反，却转而包藏着实质上的类似。文化异同的复杂现象阻止了任何化约论的成立的可能性。“放之四海而皆准”的历史规律或发展公式至少到今天为止还是无法建造起来。然而这又决不等于说世界文化之间完全没有普遍性的存在。文化上的普遍性是不可否认的，不过不能像自然现象那样变成“可以形式化的知识”（formalizable knowledge）罢了。总之，如果运用得当，比较观点足以加深研究者对他所研究的特殊人文现象的理解，其关键端在他对异同之间的分寸是否掌握得恰到好处。

让我举一个具体的例子来说明这一点。现代研究中国思想史的人常不免自觉或不自觉地发生一个比较性的问题：为什么西方发展了现代科学而中国则没有？这是同一问题的两面，但两面的答案都不简单。姑且不论最后的答案是什么，我们寻求答案的重要途径之一必然是研究“知识”在中西文化系统中的异同及其在双方历史上的发展和变化。没有任何一个高度发展的文化是离得开“知识”的，所以“知识”是具有普遍性的，是一切文化之所“同”。然而“知识”的性质、位置和它的发展方向等则不可避免地因文化而异。如果我们真要解答上述的问题，我们很自然地便会首先注意到儒家“道问学”的传统及其与“尊德性”之间的微妙关系。在与西方的知识传统互相对照和比较之下，我们不但会更深刻地认识到儒学史上关于“尊德性”与“道问学”的各种争论的特殊意义，而且还能更进一步揭示儒学在世界思想史上的普遍意义。这种比较研究是现代人重新了解中国文化的始点。比较与一般的比附不同，因为它不是要证明中国是否已有“科学意识”，而是要阐明中国人的知识观何以与西方人有如此这般的异同。稍稍研究过中国思想史的人大概都不难看出这种比较研究的现代意义。

本书的比较观点正是在同一要求之下成立的。宗教和商业也

是一切文化所同有的，其内容、位置和发展情况也同样因文化而异。只有在比较了各种层次的中西异同之后，我们才能从现代的观点认识中国近世宗教伦理和社会变迁的意义。本书是有关中国史的研究，因此它的首要任务自然是揭示中国宗教入世转向的特殊途径，和中国商人阶层兴起的特殊形态。比较与对照不是要证明中国也有喀尔文教的伦理或资本主义萌芽，而是为了使中国史的特殊性更为鲜明。但是从另一方面看，宗教的入世转向和商人阶层的兴起又是中西历史进程中的共同现象，尽管具体的历史经验彼此大有不同。我也希望本书的研究多少能有助于我们对文化普遍性的理解。

第二、本书的讨论之所以不得不涉及新教伦理还有另一更重要的原因。韦伯不但在《新教伦理》中曾一再引用中国的宗教伦理和商业道德以与西方的情况相对照，而且还写了一部有关中国宗教的专论（*The Religion of China*），继续发挥《新教伦理》中的主要论点。在《中国宗教》中，他所问的主要问题便是："中国为什么没有发展出西方式的现代资本主义？"他承认中国有"理性主义"（rationalism），当然更肯定儒家的入世性格。但是中国的"理性"和"入世"，在他看来，都和基督新教尤其是喀尔文派不同。所以从思想根源上着眼，他断定中国不可能出现"资本主义的精神"。韦伯的最后结论也许是正确的，但是他获得这一结论的理由则是站不住的。详细的讨论已见本书各有关的部分，这里无须重复。现在我只想补论一个关键性的问题。

我认为整个问题的关键发生在韦伯关于新教伦理的研究所建立的"理想型"。他用"入世苦行"（innerworldly asceticism）来概括新教诸派的伦理，并对"入世苦行"作了种种具体的描写。他的最后结论则是这种"入世苦行"的宗教伦理是西方所独有的，而在喀尔文诸派的教义中发展到最高峰。专就思想而言，这是资本主义精神的主要来源。为了进一步证明这一精神确为西方所独

有，而不见于任何其他的宗教传统，他不但研究了犹太教，而且也研究了中国和印度的宗教。这些宗教传统或者和资本主义精神直接冲突（如印度教），或者对它无足轻重（如犹太教），或者不仅无助而且有碍（如儒家）。（可参看 Stanislav Andreski，"Method and substantive Theory in Max Weber，" 收在 Eisenstadt 上引书中，特别是页 59–63）。《中国宗教》和《印度宗教》（*The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*，Free Press，1962）两部书的主旨则尤其是要从反面说明新教伦理是独一无二的，所以二者的结构和结论大体都相似（参看 Gordon Marshall 上引书，页 59–60）。

韦伯关于新教伦理的"理想型"在西方一直受到史学家、神学家、经济史家、社会学家的挑战。有关这一争论的文献真可以说到了汗牛充栋的地步，在今天所谓"韦伯学"（Weberology）中，新教伦理实占据了相当中心的位置。我曾就力之所及，阅读了一些具有代表性的论著，包括全面反对的（如 Kurt Samuelsson）和全面支持的（如 Gordon Marshall）的两极。但是我既不是"韦伯学家"，也不是新教专家，决没有资格判断韦伯关于喀尔文派和清教的教义的陈述究竟是否恰如其分。不过我所获得的一般印象是：他基本上并没有歪曲喀尔文的原始教义或后来的清教各派的伦理观。（详见 Gordon Marshall 对各种批评的检讨，上引书页 82–96。）从我的研究观点说，韦伯的原始论旨的正误其实是一个无关紧要的问题。我可以假定他所建立的"入世苦行"的典型是可信的。我所特别感到兴趣的则是下面这个问题：中国近世的宗教伦理（尤其是儒家伦理）是否如韦伯所说的，和新教伦理形成了明显的对照，因而不能为中国资本主义的出现提供精神的基础？读者将会在本书中发现，我的答案恰好与韦伯相反。依照韦伯本人对问题的建构方式，我们必须说，中国的宗教伦理大体上恰好符合"入世苦行"的形态。（除了我在正文中所引各节外，读者并可参考韦伯在 *Economy and Society* 一书中对"入世苦行"伦理的各种描写。见页 542–544；

555–556；616。）韦伯当时因为没有可靠的资料可以依据，他对于中国宗教伦理的判断往往适得其反。今天纵非专门研究中国的西方学者也已感到韦伯关于中国宗教的“一般论旨”（general thesis）是错误的。（如 Andreski 前引文，页 60）有些地方，他认为某些观念或行为乃中国所无而为新教伦理所独有者，事实上也正是中国宗教伦理的要素。我当然不是说中国伦理和新教伦理基本相同。前面已经指出，中西文化之间存在着各种层次的异同，因此儒家和西方新教之间是不可能随便划等号的。我只是要强调，以“理想型”而言，韦伯所刻划的“入世苦行”也同样可以把中国宗教包括进去。我们只能说二者之间确有程度的不同，即新教所表现的入世苦行的精神比中国更强烈、更鲜明，因而也更有典型性。但是除非我们重新建构韦伯的“理想型”，我们已不能用他原有的“入世苦行”的观念作为划分儒家和新教的有效标准了。

本书之所以广引新教伦理与中国宗教相比较是出于不得已，因为韦伯关于中国宗教的错误论点必须予以彻底的澄清。我当然不敢说我对韦伯论点的理解可以免于错误，我也不敢说我对于中国宗教伦理的分析必然正确。我只能说我已尽量平心体会韦伯的理论，希望把误解减少到最低限度。因此我不但遍读韦伯本人的有关作品，而且特别仔细地参考了屈尔施（Ernst Troeltsch）《基督教会的社会教义》（*The Social Teaching of the Christian Churches*）中有关的部分。屈氏的书是公认的经典之作，而且是根据韦伯的观点写成的。所以现在关于新教伦理与资本主义的论点一般已称之为“韦伯、屈尔施学说”（the Weber–Troeltsch theory）了。（Ephraim Fischoff，“The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: The History of a Controversy”，见 Eisenstadt 上引书，页 68）这是因为韦伯的《新教伦理》尚只有开山之功，而屈尔施的巨著才真正把这个学说全面地建立了起来。屈氏的书是一个很可靠的向导，可以帮助我们理解韦氏原作中那些过于简略或比较含混的部分。

我虽然肯定了中国宗教伦理是属于“入世苦行”的一型，但是我并不因此断定资本主义迟早也会在中国出现。那么是不是我的研究动摇了韦伯关于新教伦理的基本理论呢？其实不然。这里有两种可能的方式足以解除韦伯理论所面临的困难。第一种方式是原有的“理想型”可以重新建构，使新教伦理中有利于资本主义的精神因素更为突出、更为集中。同时这种因素又必须确为西方所独有而为中国所绝无。这样，韦伯的原有论点仍然可以维持其有效性。第二种方式是减低思想方面的论证力量，承认“入世苦行”的伦理必须在其他客观条件的适当配合之下才能推动资本主义的发展。事实上，韦伯在《经济通史》（*General Economic History*，页 276–278）中已列举了六项现代资本主义成立的前提：一、合理的会计制度，二、市场自由，三、理性的技术，四、可靠的法律，五、自由劳动力，六、经济生活的商业化。韦伯从来便没有认为新教伦理是促使资本主义兴起的唯一力量。因此只要稍加调整，他的基本理论仍然是经得起考验和检证的。另一方面，我们也可以从中国文化的特征上为韦伯的理论寻求开脱之道。中国虽然有“入世苦行”的宗教伦理，也有“理性主义”，然而“苦行”和“理性”却未能深入政治和法律的领域之中。中国并没有“可靠的法律”，而现代学者也大致断定中国的“官僚国家”构成资本主义发展的最大障碍。（Andreski 也持此说，见上引文页 61）。所以我们如果必须答复韦伯关于中国为什么没有出现资本主义的问题，我们也许可以说：其原因并不在中国缺乏“入世苦行”的伦理，而是由于中国的政治和法律还没有经历过“理性化的过程”（the process of rationalization）。这仍然是一个“韦伯式的”答案。

最后，我必须指出，本书是一篇思想史和社会史的研究论文，而不是韦伯的历史社会学在中国史研究上的应用。我虽然深受韦伯《新教伦理》一书的启发，但是我的目的并不在建立任何社会发展的通型。我只希望通过韦伯的某些相关的观点来清理中国近

世宗教转向和商人阶层兴起之间的历史关联和脉络。所以下篇讨论商人和宗教伦理的关系完全以文献证据为根据。这是和《新教伦理》取径截然不同之所在。韦伯学家也承认,《新教伦理》的全部论证是建立在神学家、作家的议论上面的,全书没有引用过一个企业家的实例。换句话说,这部书仅仅提供了“新教伦理”方面的证据,但没有举出资本家怎样运用“新教伦理”的证据。这种研究方式从历史社会学的观点说也许是可以接受的,但是从严格的史学观点说,则究嫌美中不足。究竟什么样的历史证据能够真正“证实”或“否证”韦伯的论点虽然是一个极其复杂的问题,但原则上这个论点是可以而且必须用历史证据来检验的。(关于这一点,可看 Gordon Marshall 上引书第五章“The Heart of the Matter”)本书是属于纯史学的性质,自然更不能不严守证据这一关口。不但如此,中西宗教形态的根本不同也产生了对于证据的不同要求。西方的基督教各派都有严密的教会组织;通过种种经常性的组织活动,教会对教徒的信仰的控制力量是相当强固的。一般而言,只要我们确知某一地区的人民属于某一特殊教派,我们便能大致断定他们的宗教信仰中包含着哪些具体的教义。如果研究者再进一步假定这些信仰可以支配他们的实际行为,那么,即使没有经验证据的支持,他仍不妨从某一地区的教派背景来推断某一套特殊的宗教伦理(如喀尔文教义)对其教徒的社会经济活动的方式(如资本主义的精神)具有决定性的影响。也许是由于这一假定,韦伯才没有去寻找有关喀尔文派商人的经济行为的直接证据。他可能认为这类经验证据之有无对他所要建立的“理想型”并不发生关键性的作用。尽管从史学的观点看,我们对上述的假定不能轻易地接受,但以西方宗教而言,这个假定至少不是全无根据的。中国宗教伦理的情况则完全不同。中国没有西方式的宗教组织。儒家固不必说,佛、道两教虽有寺观与宗派,但与信徒之间的关系则根本不能和西方的教会相提并论。三教中各

派的思想都在社会上自由流通，我们完全无法判断一般中国人的信仰系统中到底包含了哪些具体的成分。在中国传统社会中，受过教育的人虽然都读过孔、孟、程、朱的书，可是我们并无法判断其中哪些道德观念对读者曾发生过实际的影响，甚至是否发生过任何影响。在这种情形下，史学家要想建立信仰与行为之间的关联，除了依靠具体的经验证据之外，实别无他途可走。而且即使找到了文献的证据，其中还有真实性的严重问题存在。这便进入了中国史学传统中考据的领域。本书的考据不仅有时涉及个别记载的真伪问题，而且更涉及一切个别的证据怎样相互联系成为一有机体，以说明中国商人精神的全面发展历程。这决不是随意抄摘字面相同的史料便能联缀成篇的。但本书的撰写虽悬此为标的，限于个人掌握和解释材料的能力，错误和疏漏大概都是不能避免的。我唯一能保证的是：本书会尽量避免得出任何缺乏证据的结论而已。

史学论著必须论证（argument）和证据（evidence）兼而有之，此古今中外之所同。不过二者相较，证据显然占有更基本的地位。证据充分而论证不足，其结果可能是比较粗糙的史学；论证满纸而证据薄弱则并不能成其为史学。韦伯的历史社会学之所以有经久的影响，其原因之一是它十分尊重经验性的证据。甚至马克思本人也仍然力求将他的大理论建筑在历史的资料之上。韦、马两家终能进入西方史学的主流决不是偶然的。我之所以必须强调这一层是有感于最近海内外中国人文学界似乎有一种过于趋新的风气。有些研究中国文史，尤其是所谓思想史的人，由于受到西方少数“非常异义可怪之论”的激动，大有走向清儒所谓“空腹高心之学”的趋势。这些“异义怪论”主要起源于今天的法国和德国；它们自有其本土的历史和文化的特殊根源。其中个别的论点或不无可取之处，但以整个系统而论，则大抵都不免过于张皇其词之嫌。西方史学界也有少数旁逸斜出的人走这条捷径，其得失非一言可尽，姑置不论。

西方现代思想中本有一些"荒谬的"(absurd)支流，恰可为这些"异义怪论"提供用武之地。此外，如果我们研究的对象是"非理性"、"疯狂"、"犯罪"、"性变态"、"巫术"之类，这些"异义怪论"也未尝不可备参考。在西方的多元史学传统中，任何新奇的观点都可以觅得容身之地，但在长距程中，却未必能撼动其主流的大方向。最近十余年来，历史叙事(historical narration)从衰落到复兴便是一个最显著的例子。要求史学论著完全不叙述人和事件在时间中的流变终究是不切实际的空想。重新抬头的叙事史学虽然在内容上已颇有改变，但这一源远流长的史学体制之终不可废则显然可见。(可看 Lawrence Stone, "The Revival of Narrative: Reflections on a New old History"，收在他的 *The Past and The Present*, Routledge & Kegan Paul, 1981, pp.74–96. 参考 George G. Iggers, *New Directions in European Historiography*, revised edition, Wesleyan University Press, 1984, pp.200–202.)不但如此，不同流派的哲学家如丹陀(Arthur C. Danto, *Narration and Knowledge*, Columbia University Press, 1985)和吕柯(Paul Riccoeur, *Time and Narrative*, Vol. I. tr. by Kathleen McLaughlin and David Pellauer, The University of Chicago Press, 1984)现在也开始分析叙事与历史知识的特别关系了。诚然，今天不少西方的史学家都要求超越于历史资料之上以期能更深一层地理解历史发展中所表现的"意义的型态"(Patterns of meaning)。但是很显然地，史学家只有在彻底地掌握了资料之后才能超越资料；"超越"并不是"跳过"。

以中国史的研究而论，即使是韦伯的开放性的论点，倘非加以适当的调整，也无法生搬硬套。至于西方那些新兴的"异义怪论"是否都具有普遍的有效性则尚远有待于事实的证明。我很愿意承认有些新的理论如诠释学(hermeneutics)可以在有限的范围内和中国经典诠释的传统互相沟通。但是其中另一些怪说，如德里达(Derrida)、傅柯(Foucault)、哈伯玛斯(Habermas)等人的理论系

统，究竟怎样才能和中国思想史的具体研究结合起来，我至今仍然茫无所解，我希望提倡这些怪说的人快点用实践——研究成果——来证明他们的信仰。必须注意，我在这里所强调是整个“系统”，而不是其中的个别论点，因为这是提倡者的基本立场。我在前面已经说过，他们的个别论点并非全无可取；而且这些论点往往前有所承，不必是他们的创见。最使我担忧的是：有志于史学的青年朋友们在接触了一些似通非通的观念之后，会更加强他们重视西方理论而轻视中国史料的原有倾向。其结果则将引导出一种可怕的看法，以为治史只需有论证而不必有证据。我十分赞成研究中国史的人随时尽可能注视世界史学或相关学科中的新动态。但是我必须下一转语：了解外界的一般行情只是史学研究的边缘活动，它永远不能也不应代替我们在自己园地中耕耘的基本功夫。我们只有在努力继承了中国史学研究的丰富遗产之后，才有资格谈到开辟新方向的问题。“大抵有基方筑室，未闻无址忽成岑。”陆象山这两句诗是值得我们反复吟味的。

本书的构思和资料的搜集已积之有年，原是我研究宋代以来的中国思想史的一个构成部分。这次之所以提前单独成篇则出于两种因缘。第一是承台湾清华大学校长毛高文先生的雅意，邀请我在 1985 年 6 月参加该校的毕业典礼。毛校长希望我在毕业典礼的致词之外，再作一次学术专题演讲。6 月 19 日下午我在新竹的清华大学，以“儒家伦理与商人精神”为题，对本书的内容作了一次口头报告。当时台北各大报都有报导，而以《联合报》在 6 月 20 和 21 日两天所连载的较为详细，因为那是经过我自己校补的。但本书的论证是相当繁复的，资料更是十分庞杂的。两个小时的讲演和报纸上的记录最多只是一个提纲。我相信当时的听众和读者未必都能把握到本书的中心论旨所在。我愿意借此机会对他们表示我的歉意。

我在清华讲演时并没有成稿，所根据的只是平时所摘录的史

料。而且我当时也没有决定是否把讲演正式整理出来。1984年年底，在美国出版的《知识份子》季刊曾计划推出一个“儒家思想与经济发展”的专号，约我参加一份。我当时虽接受了这一稿约，但是并没决定究竟写什么题目。我的清华讲演刊出之后，《知识份子》的梁恒和杜念中两位先生都鼓励我把讲稿写出来，因为他们都觉得这正符合《知识份子》专号的需要。他们并慷慨地提供整个季刊的三分之一的篇幅，以便一次刊完我的论文。这是本书之得以提早完成的第二个因缘。现在本书以专刊的形式问世，我必须首先向清华大学的毛高文校长和人文社会科学院的李亦园院长表示我的谢意。他们两位肯把本书列为“清华丛书”之一，更是给予我个人的一种殊荣。其次，我也要感谢《知识份子》的梁、杜两位朋友，如果不是他们的特别热心，本书是不可能在这样短的时间内撰成的。我尤其感谢他们允许我重刊本书的好意。

本书初稿刊在《知识份子》第二卷第二期（1985年冬季号）上。这次重印曾做了修正和补充。在补充的部分，最重要的是新资料的发现，其中最值得指出的是1985年8月出版的《明清徽商资料选编》（张海鹏、王廷元主编，黄山书社刊行）。这是一本内容极其丰富的资料书，其中所收集的资料，有不少是海外所看不到的孤本或稿本。但是可惜我一直到最近才有机会读到这部书，因此没有能够充分地加以利用。大体上说，这部资料书全面地证实了本书的基本论点，使我对自己的看法更具信心。在增订过程中，为了避免版面的改动过大，我尽量把新获得的资料添入附注中；只有极少数重要的文字列入了正文。所以本书中有些较长的附注，其重要性并不在正文之下。这是希望读者特别注意的。

最后，我要特别感谢杨莲生师的前序和刘广京先生的后序。这前后两序各有重要的贡献。杨序虽偏重在古代，但也为中国商贸与货殖的传统划出了一个鲜明的大轮廓。刘序则偏重在近世，以凸显中国经济史上的新变化为主旨。所以这两篇当行出色的论文恰可以

匡正本书之所未逮，读者幸勿以寻常的序跋文字视之。杨序和刘序的双重保护加强了我的安全感，使我更有勇气把这部未成熟之作提早呈献给海内外的读者。

**1986 年 5 月 17 日于美国康州之橘乡**

# “士魂商才”
## ——《中国近世宗教伦理与商人精神》日译本自序
（1988）

平凡社接受了岛田虔次先生的建议，决定把《中国近世宗教伦理与商人精神》译成日文出版。这件事给予我意外的喜悦和荣幸。我研究中国文化史和思想史已经三十多年了。这三十多年中，我一直受到日本汉学家著作的教益。读者不难在本书中发现，如果没有日本学者的丰富业绩，这本小书是无法写成的。所以我特别高兴这部日译本能呈现于日本学界之前，算作我的一种回报。

这本书主要是讨论明清时代儒家思想和商人阶层的兴起之间的交互影响。这是以前研究中国思想史或社会史的人所不很注意的一个方面。但是这个问题太大，不是这部小书所能讲得清楚的。我的希望是在这一新的史学园地中做一点拓荒的工作。因此我期待着更多的史学家，特别是日本学者，来共同耕耘。我深信将来的收获一定是很丰硕的。

我在本书中虽然强调了儒家伦理的重要作用，但是我所说的儒家是宋明以下的新儒家，其中已吸收了佛教的成分，特别是新禅宗的影响。宋明儒学建立了比较完整的心性论，因此也具有明显的内倾性格。宋明心性论的最后根据当然是原始儒家的经典，特别是《论语》、《孟子》、《大学》和《中庸》。这部宋以后所谓《四书》都是在佛教进入中国以前撰成的，代表了中国本土的智慧。然而不可否认的，这一原始智慧的再发现和新发展是由新禅宗促成的。韩愈

（768—824）受了新禅宗的启示，因此才致力于重建儒家的道统。他和李翱（774—836）两人共同提倡儒家关于心、性的学说。虽然他们（尤其是李翱）并没有能够完全摆脱掉佛教的观点，但是他们的终极目的是要从佛教手中夺回儒家久已失去的阵地。因为从南北朝到隋唐这一长时期中，中国知识人大体上都相信儒家是只管"治身"的，也就是"世间"的学问；而佛教则是"治心"的，也就是"出世"的学问。"出世"比"世间"更为根本。

但是韩、李两人的努力在当时并没有发生重要的影响。在他们死后不久，张彦远在咸通二年（862）所撰的《三祖大师碑阴记》中说：

> 夫禀儒道以理身理人，奉释氏以修心修性，其揆一也。（《全唐文》卷790）

可见"身"属儒家、"心性"属释家的两分观念还是很流行的。而且一直到北宋初期，情况依然未变。所以智圆（976—1022）说：

> 儒者饰身之教，故谓之外典；释者修心之教，故谓之内典也。（《闲居编》卷一九《中庸子传》）

这是宋代新儒家转向内倾的思想背景。明白了这一层关系，我们便不难看出，新儒家一方面固然成功地取代了新禅宗，另一方面也融会了新禅宗的精神，和汉代以前的旧儒家不尽相同了。本书泛称"近世宗教伦理"，而不用"儒家伦理"的专名，其道理便在这里。

其次，本书的另一重点是讨论商人的精神。中国的商人阶层早在春秋战国时代便已出现在历史的舞台。秦汉以下，商人也一直都在社会上活跃。那么我们为什么要特别重视明清的商人呢？这主要

是因为一方面商和士之间的互相流动开始变得非常密切了，而另一方面商人阶层又明确地形成了自己的意识型态（ideology）。换句话说，商人在中国的社会价值系统中正式地上升了。士、农、工、商的传统秩序渐渐转变为士、商、农、工的新秩序了。更值得注意的是：15、16世纪以来，许多“士”竟成为“商”的代言人，所谓商人的意识形态其实是通过“士”的笔或舌而建立起来的。甚至像王阳明这样的大哲学家、像李梦阳这样的大文学家也开始给商人写墓志铭，并且说：“四民异业而同道”或“士商异术而同心”了。王阳明以后，明清的重要文集中，常常可以找到有关商人的记载；中国的社会结构在不知不觉中已发生了一个很基本的变化。我在本书中曾列举了许多例证。但是我愿意借这个机会再补充一条极重要的资料。唐顺之（1507—1560）在《答王遵岩》中说：

> 仆居闲偶然想起，宇宙间有一二事，人人见惯而绝可笑者。其屠沽细人有一碗饭吃，其死后则必有一篇墓志。……如生而饭食、死而棺椁之不可缺。此事非特三代以上所无，虽唐、汉以前亦绝无此事。（《荆川先生文集》卷六）

“屠沽细人”是小商人，但人人死后都有一篇墓志。这一普遍的现象最可以说明当时商人阶层的心理：他们不但已不再自惭形秽，而且相信自己和立功、立德、立言的大人物一样，也可以“不朽”了。唐顺之明说这是以前所绝无之事，更证明商人墓志铭的大量出现确是明代中期以后的新发展。唐顺之既对商人这样轻视，照理说他自己是不会给商人写墓志的了。可是有趣得很，他的文集中至少便有两篇商人的传记：一篇是为新安商人程楷（1469—1524）所写的《程少君行状》（《文集》卷十五），另一篇是为扬州盐商葛钦之的妻子所写的《葛母传》（卷十六）。不用说，这两篇传记都是很恭维他们的。在《葛母传》中，作者更告诉我们一个重要的事

实：葛母不但送她的儿子到南京去向湛若水问学，而且还出了数百金为湛若水在扬州建修了甘泉书院。这件事是我们以前所不知道的，它为商人和儒学的关系提供了新证据。唐顺之的《文集》更证实了本书的基本论点。

15 世纪以来，“弃儒就贾”是中国社会史上普遍的新现象。不但商人多从士人中来，而且士人也往往出身商贾家庭。所以 19 世纪的沈垚说：“天下之士多出于商。”最近读到汉译本涩泽荣一《论语与算盘》，我十分欣赏他所创造的“士魂商才”的观念。明清的中国也可以说是一个“士魂商才”的时代，不过中国的“士”不是“武士”而是“儒士”罢了。看来在中、日两国的近世史和现代史上，“士魂商才”是一个共同的重大课题，值得历史家共同研究和互相印证。

怀着对于中、日史学携手并进的热烈愿望，我谨以此书献给日本的读者。

**1988 年 4 月 26 日于普林斯顿**



# “明明直照吾家路”
## ——《陈寅恪晚年诗文释证》新版自序（1986）

《陈寅恪晚年诗文释证》初版刊于1984年。自出版以来，这部书曾引起了不少讨论和争辩，因此在过去两年中我又编写了好几篇文字，补释了以前未及考证的诗文。现在我选出其中四篇，收入新版，篇幅比初版差不多增加了一倍。初版中所存在的若干错误和疏漏也趁着再版的机会得到了修正和补充。但原来的论旨不但没有改变，反而因此更加强和更深入了。

新增的四篇文字是《陈寅恪晚年心境新证》、《古典与今典之间》、《著书今与理烦冤》和《“弦箭文章”那日休》。第一篇曾先后刊载于香港《明报月刊》和台北《中国时报》的人间副刊上。第二、第四篇仅发表于《明报月刊》，第三篇则单独出现在人间副刊。这次汇集重印，各篇文字也略有改动。

这几篇新增的文字主要是为了答复中共官方学术界代言人“冯衣北”而写成的。最近我看到一份大陆出版的新书预告，才知道“冯衣北”也已将他的商榷文字收集了起来，将在1987年1月由广州人民出版社正式发行单行本。预告上并说该书将附入我的原文，以资对照。这件事颇使我感到意外。“冯衣北”和广州人民出版社并没有事先征得我的同意，因此我也不知道他们选收了哪几篇，以及是否有所删节。时报文化出版公司恰在此时为本书印行增订新版，真可谓机缘巧合了。

最近有几位大陆访美的学人曾先后对我表示，“冯衣北”不值

得理会，劝我不必把这种政治表态的文字看得太认真。我承认这个看法有道理，但我仍然觉得不应完全缄默。其原因正在于“冯衣北”不是某一个人，而是大陆官方学术界某一部门的“代号”。我从《明报月刊》社方面获悉，“冯衣北”的两篇“商榷”文字都是由新华社转交的。其中一篇且在北京、广州、香港之间周流了半年以上，原因是原文词语极不客气，《明报月刊》坚持要修改。所以我现在很想看看明年广州出版的“冯衣北”原作究竟说些什么。据我所知，这次“冯衣北”的反击是由北京某一学术机构发号施令的，但主要执笔人似在广州，大概是陈先生晚年的及门弟子。不过我一直有一种直感，认为这位执笔者本人对我毫无恶意，他写这些“弦箭文章”也不是出于本心。事实上，“冯衣北”三个字已给我们提供了线索。“冯”即是“凭”，如“冯冯翼翼”、“左冯翊”中之“冯”。所以“冯衣北”者凭依北京也。这是作者告诉我，他写这些文字完全是依照北京的指示办事。执笔人既曾受业于陈先生，他当然也有相当程度的古典文学的修养。因此，“冯衣北”三个字的古典根据也许是出于古诗“胡马依北风，越鸟巢南枝”。“胡”与“马”则可能暗示作者的姓氏。更可能作者姓“胡”并自称是“马”克思主义者。如果所测不误，这显然是继承了陈先生“暗码系统”的衣钵。当然，我这次的“索隐”将永远得不到证实，因为执笔人是决不会公开承认的。无论如何，“冯衣北”给我提供了好几条有关陈先生晚年的重要资料，特别是“六亿人民齐跃进，十年国庆共欢腾”那幅歇后语的门联。不论是出于无心还是有意，在客观上他确是帮了我的大忙。我愿意在此对他表示谢意。此外我也要感谢友人汪荣祖先生，他的质疑问难使我有机会更深入地研究陈先生的晚年诗文。我们之间的争论并不是最重要的事情，孰是孰非，只有让时间来判定。

无论别人相信不相信，我都要再重复声明一次：我这本书在政治上只有历史的意义而无现实的意义。我无法在书中避开政治，是

因为受到了陈先生的诗文本身的内在限制。但是陈先生虽涉及政治，却并未陷入政治，他基本上是从文化的观点对现实政治施以最猛烈的批判的。盖棺定论，他是一个广义的“文化遗民”，而不是狭义的“政治遗民”。

如果我这本书还值得扩大再版，以广流传，它的意义决不在其中所涉及的政治恩怨。随着时间的推移，这些具体的政治恩怨都将逐渐褪色，直到变得完全无足轻重为止。这本书的主要用意是通过对陈先生著作的较深入的疏解，以了解中国的文化传统和学术传统。由于我的重点是在“了解”而不在“评价”，所以我一再强调我个人对他的文化反应十分“同情”，而未必完全“同意”。但是我在此书中并不进一步说明我在哪些地方“同意”他，又在哪些地方“不同意”他。因为那是属于“评价”的范围，在学术研究上是没有意义的。文化不是挂在嘴上的空洞口号，而是体现在个人的全部言行之中的。现代人类学研究文化的方法比较注重从一个社群的集体言行来观察它的价值系统。但是历史学也可通过个别的代表人物的具体表现来研究某一文化，特别是在这个文化面临着遽烈变动的时代。陈先生的《元白诗笺证稿》和《柳如是别传》已为我们提供了成功的范例。孔子说：“视其所以，观其所由，察其所安。人焉廋哉？人焉廋哉？”这便是从个人的言行观察他所体现的文化价值的最好方法。陈先生身上真正体现了传统文化中许多中心的价值，这是大家所有目共睹的。正如他说王国维一样，他自己也是一个“中国文化精神所凝聚之人”。他生在中国文化变动最剧烈的时代，而且深知这个变动是不可避免的。但是他面对“当世之巨变”，既不是一味抗拒，也不是盲目拥抱。从知识分子的立场说，他毕生所特别强调的“独立之精神，自由之思想”便已打通了传统与现代之间的隔阂。“独立之精神，自由之思想”是现代知识分子的特征，但在中国士的传统中也有其根源，不过不够彻底而已。在“独立之精神，自由之思想”的前提下，他毋宁是欢迎文化变迁的。因为唯

有如此，中国文化才能通过长时期自觉而理性的抉择，以求“一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位”。陈先生不仅是一个“中国文化精神所凝聚之人”，而且又曾直接接触过西方古典文化的本原，他在五四第一代知识分子中代表了保守和进步之外的另一典型。因此，他在最后二十年中国“劫尽变穷”之际的文化反应才特别值得我们深入地加以分析。

在他自己的研究领域内，陈先生也曾相当有效地把中国的人文学术从传统带进了现代。一般地说，他的文史论著是中国的传统学人和现代专家所都能相悦以解的。传统学人能接受他，因为他的概念结构（conceptualization）是从中国文献的内在脉络中自然呈露出来的。这是他“旧学邃密”的一面。现代专家能欣赏他，则因为他所处理的问题完全是现代的。这又是他“新知深沉”的一面。更重要的是，在他所处的早期过渡的阶段，这种“旧学”和“新知”的结合无论在精神上或形式上都顺理成章，不见勉强牵凑的痕迹。让我们举一个比较突出的实例来作说明。他在《隋唐制度渊源略论稿·叙论》中说：

> 此书本为供初学读史者参考而作，其体裁若与旧史附丽，则于事尤便，故分别事类，序次先后，约略参酌隋唐史志及通典、唐会要诸书，而稍为增省分合，庶几不致尽易旧籍之规模，亦可表见新知之创获，博识通人幸勿以童牛角马见责也。

陈先生体裁上不肯“尽易旧籍之规模”便是因为他的概念结构是顺着史料的内在脉络发展出来的，而不是袭取任何西方观念然后强加于史料之上的。但是这部书所分析的“渊源系统”及其流变则是崭新的现代史学观念。这正是他所说的“新知之创获”。

我当然不是说陈先生是老一辈中国人文学者中唯一从传统过渡到现代的人，更不是说他已完成了这个“过渡”的历程。这个历程

一时是走不完的，我们今天也已不可能仍停留在他的阶段。我只是要用上引的一段文字来说明：陈先生确是企图自觉地在人文学术方面创开一条化传统为现代的道路。然而这一创辟的尝试在他的最后二十年的学术生涯中竟不幸砉然而止。他晚年的一切著作主要都是为了"纪念当日个人身世之感"而写成的。"考评陈、范文新就，笺释钱、杨体别裁。""珍重承天井中水，人间唯此是安流。"这些诗句告诉我们：他的著述体裁改变了，《论再生缘》和《柳如是别传》都不过是他个人的"所南心史"而已。这在现代中国学术史上真不能不说是一大悲剧！

尽管如此，陈先生的学术精神虽在晚年也丝毫没有失去光辉，而且在某些方面还由于环境的逼迫而获得更进一步的发扬。本书已有较详细的讨论，此处不赘。最后，我只想极其概括地谈一谈陈先生的学术渊源及其在今天中国人文研究方面所可能发生的启示作用。过去评论陈先生的治学途径的人，有的说他上承乾嘉考证，有的说他融会中西，也有人说他"虽不唯物，然而辩证"。这些说法都各有根据、各有所见，不过从今天的理解来看，尚嫌不够明确。首先我要强调，陈先生考释文史的方法虽然不可避免地受到西方学风的波动，但基本上是从中国传统中发展出来的。他在这一方面也作出了化传统为现代的贡献。如果用我们今天熟悉的观念来说明他的治学方法，我们可以说他是"实证"和"诠释"参伍以求，交互为用的。"实证"是求取知识的常法，"诠释"则是通解文献涵意的窍门。这两种方法在中国和西方都各有传统，而源流则彼此不同。陈先生在德国留学很久，对西方"实证"与"诠释"的两大传统至少都有过接触。例如他在文献考证方面可能受到兰克（Ranke）一派史学的影响。这在当时有"科学的史学"之称，是注重"实证"知识的。但另一方面，他强调"神游冥想，与立说之古人，处于同一境界"的"真了解"，这又露出德国诠释传统中所谓 Verstehen 的痕迹了。然而我们细读他的著作，他的"证"与"释"的两部分

则显然都是中国传统的"推陈出新"。他在"实证"方面自然凭借了乾嘉考据学的基础，但他的"诠释"也是"汉家故物"的现代发展。中国古人早就发现了"言不尽意"的道理。孟子便已说过："说诗者，不以文害辞，不以辞害志，以意逆志，是为得之。"这一"诠释"传统在中国不但一直没有中断过，并且在朱子手中更得到了各种层次的开展。特别值得注意的是：中国的"实证"与"诠释"和西方的情况不同，二者不是互相对立、互相排斥的。相反地，它们是相反而又适相成的。朱子解经、注《楚辞》、考《韩文》都结合着"实证"与"诠释"两种成分。近人较重视朱子为考证开先河，但他在中国诠释学上的贡献则尚待我们作有系统的研究。我在别处曾初步讨论到这个问题，这里不能涉及。（见 Ying-shih Yu, "Morality and Knowledge in Chu Hsi's Philosophical System," in Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1986）陈先生也和朱子一样，把"实证"与"诠释"有机地结合起来，加以灵活运用；我们根本不能分清何处是"证"，何处是"释"。他的论著往往给人以层次复杂的深度感，其原因便在这里。

最近二三十年来，西方诠释学的方法论有了新的进展，在哲学领域内甚至渐有与"实证"派分庭抗礼的趋势。因此今天中国学人也已感染到这股新的风气，其中似乎还有人希望"诠释"可以取代"实证"，以便于我们重新理解中国的传统。我可以武断地说：抱有这种想法的人至少对中国学术传统是缺乏认识的。今天西方诠释学的理论纷繁，莫衷一是。这些争论在西方哲学、文学和神学上孰是孰非，我完全没有资格断定。中国有诠释传统而没有发展出系统的方法论，所以西方的讨论确有足供参照的地方。例如伽达默尔（Hans-Georg Gadamer）所谈的"预解"（pre-understanding）、"传统"、"境界交融"（fusion of horizons）之类观念也大致可以说明中国的诠释现象。但是伽达默尔否认我们有了解作者"本意"的任何

可能，这便和中国的诠释传统大相迳庭。作者“本意”不易把捉，这是中国古人早已承认的。但是因为困难而完全放弃这种努力，甚至进而饰说“本意”根本无足轻重，这在中国传统中无论如何是站不稳的。从孟子、司马迁、朱熹，以至陈先生都注重如何遥接作者之心于千百年之上。通过“实证”与“诠释”在不同层次上的交互为用，古人文字的“本意”在多数情形下是可以为后世之人所共见的。“本意”自有其历史的客观性，不因主客交融便消失不见，这在中国的人文传统中是屡试而已验的。陈先生研究庾信、杜甫、白居易、元稹以至钱谦益与柳如是都可以作证。所以就西方诠释学中的“本意”问题而言，我是宁舍伽达默尔而取贝谛（Emilio Betti）和赫尔希（E. D. Hirsch, Jr.）的。由此可见，陈先生循着中国文献的内在结构而开拓的新考证和新诠释正为我们指出了一个明确的方向，使我们有可能更进一步把中国的人文学术从传统转化为现代。不识传统而空言“现代转化”是无济于事的。概念结构（或概念化，conceptualization）确是现代人文学术的特征之一，但是概念化并不等于硬套西方的理论和方法，这与现代化不等于西化是同一道理。陈先生的概念化来自中国的深厚传统，因此才能反照这个传统，使它重新发出现代的光芒。我想借朱子的一首诗来说明这种情况：

> 古镜重磨要古方，眼明偏与日争光，明明直照吾家路，莫指并州作故乡。

这是陈先生的著述对我们的最大启示。我们要珍重这一启示，否则我们不但看不见回家的路，而且将无可避免地陷入“无端又渡桑干水，却认并州是故乡”的困境。

**1986年10月24日，序于美国康州之橘乡**

**附记：**“冯衣北”的“商榷”最近已正式出版，题名《陈寅恪晚年诗文及其他》（广州：花城出版社，1986年7月）。此书收入“冯”文两篇，以大号字排，共44页，收入我的文字五篇，以小号字排印，共167页，作为“附录”。关于“冯衣北”的代表性问题，该作者最后在《跋》中说道：

> 区区一支秃笔，竟让余先生产生“某个部门”的错觉，则笔者倒真有点“受宠若惊”了。

特录出以便读者自作判断。

# 《陈寅恪晚年诗文释证》增订版序（1997）

这次增订版是《陈寅恪晚年诗文释证》的第三次结集，同时我相信也将是最后一次结集。从1958年在香港《人生》杂志上偶然发表了《陈寅恪论再生缘书后》一文以来，想不到我竟和陈寅恪先生结下了不解之缘，先后延续至四十年之久。本书第一次结集在1984年。这是因为我在80年代初写了《陈寅恪的学术精神和晚年心境》及《陈寅恪晚年诗文释证》两篇长文。当时我认为这件公案已了，所以合以上三篇文字成一小书，单独刊行，就此作一结束。但《晚年心境》和《释证》激起了经久不息的争议。一方面为了回应质难文字，另一方面则由于陈寅恪的佚诗不断出现，我又陆续写了几篇考释。这样才有本书1986年的扩大新版。当时我又以为对于陈寅恪的问题从此将搁笔了。

这次增订新版也是因新史料的大量出现而促成的。其中最重要的是陈美延和陈流求合编的《陈寅恪诗集》（1993年），吴学昭《吴宓与陈寅恪》（1992年），《吴宓自编年谱》（1995年）和陆键东《陈寅恪的最后二十年》（1995年）。增订版所收《后世相知或有缘》、《陈寅恪与儒学实践》和《试述陈寅恪的史学三变》三篇文字便是参考上述几种新史料，在最近一年中撰写的。此外比较重要的还有《跋新发现的陈寅恪晚年的两封信》，成于1987年。这次也汇集于新版，以便读者参考。对于新出现的史料，我只有在断定其真实性毫无可疑时才酌予采用；否则宁可存而不论。例如最近轰动一时的张紫葛《心香泪酒祭吴宓》（1997年）中便有一章（第三十六

章）记述了陈寅恪和吴宓在广州的对话，但因材料来源不明，所以我一字未提。但这本书中也有真史料。吴宓1952年7月8日在重庆《新华日报》上发表的《改造思想，站稳立场，勉为人民教师》一文便是第一手文件（页211–222），有书末图版可证。这使我们第一次认识到陈、吴之间毕竟还存在着思想上的差异。不过这一点和本书的主旨无关，无须深究。

但这次集结并不仅仅是量的增加，而同时也是重点的转换。《儒学实践》和《史学三变》两篇长文都是通陈寅恪的一生而论，并不限于晚年。《儒学实践》讨论他的价值系统，《史学三变》则追溯他的认知系统在史学上的发展。这两方面在他的生命中既是互相制约的，又是互相支援的，因此无法截然分开。他的价值意识和史学观念大致在三十岁前后已基本定型，以后如有变化也不过是在细节方面。这两篇论文便是要研究他的价值系统和认知系统在越来越快的世变中是怎样操作的。从这个意义上说，本书的重心已超越了以前"晚年心境"的论旨。但"超越"并不等于"跳过"。用他自己的语言表达之，他的最后二十年适逢中国"劫尽变穷"，进入了"滔天沉赤县，掘地出苍鹅"的境地。他的价值系统和认知系统却也由于最后这一场严峻的考验才发挥到了极致。因此在《儒学实践》与《史学三变》两文中，我仍然不得不用相当大的篇幅分析他的晚年诗文。

过去我讨论他的"晚年心境"，一方面强调他的文化关怀，另一方面则注意他的个人遭遇。个人遭遇是他晚年所特有的，文化关怀则贯注于他的全部生命，并非晚年始见，但仍然要到晚年才特显光彩。刊行以来，读者的眼光大多集中在个人遭遇的一面，文化关怀则未能获得同样的重视。新增的两篇论文便是为了纠正这一偏向而作。

正是出于文化关怀，他晚年才超越了专业史学的观点，"捐弃故技，用新方法，新材料，为一游戏试验"。所以《论再生缘》与

《柳如是别传》和他中年以前的一切专著为绝对不同类的作品。为什么他愿意费十年的工夫写《柳如是别传》呢？这是因为通过钱柳姻缘来探索明清兴亡的历史大悲剧，一方面既能寄托他个人晚年的遭遇和感慨，另一方面又恰好可以传达他在新“五胡乱华”（出自“苍鹅”之典）时代的文化关怀。我们再也想不出中国史上还有任何论题能够这样一箭双雕地适合他的需要了。

说他晚年超越了专业史学的观点并不等于说他不再遵守专业史学的戒律。我想问题应该这样看：他的价值系统决定了他选择《柳如是别传》这一专题，但是他的认知系统则决定了他处理这一专题的作业程序。他早年受乾嘉学风的熏陶，故备奉“读书须先识字”的格言。中年以后接受了现代史学的训练，因此又常说：“你不把基本的材料弄清楚了，就急着要论微言大义，所得的结论还是不可靠的。”这一认知系统在他那里已是“沦肌浃髓”，挥之不去。所以尽管《别传》“不同于乾嘉考据之旧规”，其宗旨更非仅凭考据即能完成，我们绝不能因其中考据繁复而误认它是中年以前著述方式的延续与扩大。前面提到他的价值系统和认知系统互相制约，也互相支援，这便是一个具体的例证。

以上是我对于此次本书增订版的特色所作的简略说明。本书撰述过程先后垂四十年，其间经历亦颇有值得记述的，故别为《书成自述》一篇，附于序末，以供读者参考。

**1997年10月14日于普林斯顿**

# 陈寅恪研究的反思和展望

## ——《陈寅恪晚年诗文释证》新版序（2010）

今年是陈寅恪（1890 ~ 1969 年）先生诞生的一百二十周年，大陆上出版了不少含有纪念性质的专书。最重要的是陈流求、陈小彭、陈美延三姊妹合写的《也同欢乐也同愁》（北京：三联）、卞僧慧《陈寅恪先生年谱长编》（北京：中华）和蔡鸿生《读史求识录》（广州：广东人民）。同时广州《时代周报》也在 8 月 9 日出版了纪念专页（李怀宇编）。可知陈先生逝世虽已四十一年，他不但仍然活在女儿和弟子们的心中，而且继续受到新一代知识人的崇敬。

在这一特殊氛围的感染之下，我也忍不住要对陈先生再度表示一点诚挚的敬意。自从《陈寅恪晚年诗文释证》增订本出版以后（台北：东大，1998 年），我已退出了陈寅恪研究的领域。但是我对这一领域的关注却没有中止，十几年来稍有关系的论著我大致都曾过目。现在借着《释证》重新排印的机会，我想就这些新论著中与《释证》相关的部分，略抒所见、所思、所感。

1997 年 10 月我为《释证》增订本写了一篇《书成自述》，其中涉及大陆官方对我有关陈寅恪论述的一些反应。当时陆键东《陈寅恪的最后二十年》出版不久，所引档案资料相当丰富，然而在官方反应这一具体问题上，则尚欠完备。因此我的《书成自述》也只好概括言之，未能深入。现在新材料出现了，我觉得应该对这一问题重新回顾一番。

新材料中最重要的是关于我第一篇文字——《陈寅恪先生论再

生缘书后》和《论再生缘》在香港正式出版。这两件事自始便分不开，因为如果《论再生缘》不能与读者共赏，那么我的《书后》便不免陷入“皮之不存，毛将焉附”的状态了。关于印本《论再生缘》如何进入大陆以及官方的最初反应，我以前只看到下面两条记载：第一、胡守为《陈寅恪传略》说：

> 一九五九年《论再生缘》的油印本流出香港后，被某出版商据以翻印，又在小册子之前写了一篇《关于出版的话》……香港《大公报》一位记者把这小册子带回广州，交给陈寅恪。陈对这篇《出版的话》非常不满，即把书送到中山大学党委书记冯乃超处，并说明自己没有送书到香港出版。当时冯乃超指出，《出版的话》无非想挑拨他同党的关系，陈表示同意这一分析。（收在《文史哲学者治学谈》，长沙：岳麓书社，1984年，页41）

作者是陈先生在岭南大学教过的学生，1959年恰好“受党的委派”，以党员的身份担任了陈的“助手”（见陆键东《陈寅恪的最后二十年》，台北：联经，1997年，页187）。所以《传略》所记的事实轮廓应该是可信的，至于陈先生是否对《出版的话》“十分不满”以及“同意”党委书记的“分析”，则是另一问题，可以置之不论。第二、蒋天枢《陈寅恪先生编年事辑》：

> （一九五四年）二月，《论再生缘》初稿完成。自出资油印若干册。后郭院长沫若撰文辨难，又作《校补记》。（增订本，上海古籍，1997年，页158）

郭沫若参加《再生缘》的论辩，我最早得之于《编年事辑》（初版，1981年），后来才在陆键东《最后二十年》中获悉其全部

经过（页 89–93）。但这两个事件之间有无关联，则至今还不清楚。我曾有过一个推想，以为《论再生缘》传至北京，也许另有途径，未必是广州中山大学呈报上去的。1959 年 11 月 25 日陈垣给澳门汪宗衍的信说：

久不通消息，正怀念间，忽奉到《论再生缘》一册，在远不遗，至为感谢。惟书前缺去三、四页，美中不足。倘能再赐我完整者一部，更感激不尽。

同年 12 月 5 日汪复函云：

《论再生缘》一书乃寅老数年前之作，冼三家（按：冼玉清）屡为言之，乃其未成之稿，后流入港肆，被人盗印出售。偶得一册，而书中间有累句，出版说明更推波助澜，多违时之语，故特抽出三纸。顷承垂询，检出补寄，并另购一册邮呈，祈查收。（均见陈智超编注《陈垣来往书信集》，上海古籍，1990 年，页 511）

从这两封信可知，1959 年 11、12 月，陈垣已收到两册《论再生缘》，又汪宗衍年 4 月 1 日来函，贺陈垣"批准入党"（同上，页 510）。援庵老人新入党，想必遵守党纪，既知《论再生缘》在香港被"盗印"，断无不向党报告之理。因此我颇疑北京党中央知有此事，或直接间接与陈垣有关。但在缺乏证据的情况下，我也只能存疑而已。

徐庆全《陈寅恪论再生缘出版风波》（见《南方周末》2008 年 8 月 28 日 D23 版）是对此案发掘得最深入的文字，但因原文太长，不便征引。下面我想通过卞僧慧《陈寅恪先生年谱长编》（以下简称《年谱》）来处理这一公案。这部五十万字的《年谱》是卞先生

以九十九岁的老人，先后费去二十多年的功夫才完成的。全书对于相关史料的收集既广，审查也严格。关于《论再生缘》一案，《年谱》不但充分运用了上面提到的徐庆全的专文，而且还参考了不少其他记载。以下我将顺着《年谱》的时间次第，对此案始末先作一扼要的交代，然后再试加解说。

《年谱》1958年条末：

> 秋，余英时在哈佛大学偶然读到《论再生缘》的油印稿本，后在香港《人生》杂志一九五八年十二月号发表《陈寅恪先生论再生缘书后》一文，推断《论再生缘》"实是写'兴亡遗恨'为主旨，个人感怀身世犹其次焉者矣！"（页309）

又，1959年6月条：

> 余英时在美国哈佛大学发现的《论再生缘》油印本，由香港友联出版社出版。在海外轰传一时，议论纷纭。书前加了一篇序言，说像这样的书稿，在大陆上是不能出版的。（页311）

卞先生将我的《书后》和《论再生缘》的出版写入《年谱》中，是因为这两个互相关联的事件很快便在谱主生命中激起波澜，先后延续了三四年之久。

《年谱》1960年12月21日条：

> 杨荣国（英时按：时任中山大学历史系主任）致函中华书局，云："至于著作出版问题，中央同意，则贵局和陈进行商酌如何？"这里所说的"著作出版问题"，只能是已经惊动齐燕铭、郭沫若、康生等中央领导人的《论再生缘》了。中华书局拟出版《论再生缘》，这实际上是对余英时以此做文章的回

应。否则，我们很难解释郭沫若会在一年之内排炮般地发表文章，因为如果是单纯的学术研究的话，以郭沫若职务众多、杂务缠身的情况看，恐怕是很难把精力集中于此的。与郭沫若有过交往的陈明远，在谈及此事时说，一九六一年郭沫若在研究《再生缘》之前，曾与康生交换过意见，隐约揭示出郭突然对《论再生缘》产生兴趣的深层背景（陈明远：《我与郭沫若、田汉的忘年交》）。如果陈明远所言不虚，则郭沫若的研究实是负有使命。（页 314）

上面一段叙事是我以前完全不知道的，而且读了之后仍然不免疑信参半。我的一篇《书后》和《论再生缘》在香港刊行何至于严重到必须"惊动……中央领导人"亲自披挂上阵？关于这一点，下面我将提出个人的观察，暂不多及。但上述的一切努力最后还是归于泡影，《论再生缘》既未能在大陆出版，郭沫若"排炮般的"文章也无疾而终。

最后，《年谱》1962 年 1 月条（页 323），卞先生总结此案，分别征引了三则史料：

香港出版《论再生缘》，一时轰动海外，引起北京方面的注意。有关方面与郭沫若、周扬、齐燕铭等人交换意见后，决定在内地出版先生著作与郭沫若校定的十七卷本《再生缘》，以回应海外议论。然而，由于这部乾隆年间的虚构作品语涉"征东"，在上世纪 60 年代初的特殊国际环境下，周恩来、康生出面中止对《再生缘》的讨论，先生著作与郭沫若校订本也被搁置起来。（徐庆全《陈寅恪论再生缘出版风波》，《南方周末》2008 年 8 月 28 日）

先生《论再生缘》出版一事，据当年中宣部干部黎之回忆："有一次周扬正在教育楼主持部分文艺领导人会议。康生

突然进来，站着说：‘那个“孟丽君”（《再生缘》中的主人公）可不能再宣传了，那里面讲打高丽，朝鲜方面有意见。’他讲完转身走了。”（黎之《回忆与思考——从一月三日会议到六月批示》，《新文学史料》1998年第三期）年初，周恩来总理曾经让人给郭沫若打招呼：“不要再在报纸上讨论《再生缘》，以免由此伤害中朝友谊，在国际上造成不良影响。”郭沫若后来未再就此续写文章，从此在报纸上停止了这场讨论。（穆欣《郭沫若考证再生缘》，《世纪》2006年第5期）

综合以上三种来源不同的史料，我们可以完全断定《论再生缘》事件确曾上达中共党内最高决策的层次，所以最后必须由“周恩来、康生出面中止”。接着我要讨论两个相关的问题：一、郭沫若为什么参加有关《再生缘》弹词的讨论？二、陈寅恪《论再生缘》为什么最后还是不能在大陆出版？限于篇幅，我对于这两个问题都只能点到为止，而不能展开论证。

先说第一个问题。《年谱》断定郭沫若研究《再生缘》并非出于学术兴趣，而是“负有使命”，这一断案在所引种种史料中已得到充分的证实，可以无疑。问题在于郭的“使命”究竟属于何种性质？我认为这是为《论再生缘》在大陆出版作开路的准备。郭研究《再生缘》涉及两个方面：一是校订出一部比较完善的《再生缘》版本；一是考证作者身世，与陈寅恪《论再生缘》一较高下。他的第一篇长文《再生缘前十七卷的作者陈端生》（《光明日报》1961年5月4日），便同时显露出这一双重意图。从《年谱》所引史料看，这是最初康生代表官方和郭沫若、周扬等共同商定的策略。党的构想似乎是先出版《再生缘》校订本和郭的考证，经报刊响应，先造成一个以郭沫若为中心的“《再生缘》热”；然后在这一热空气中，将《论再生缘》推出。这样一来书中以含蓄文言所传达的批判意涵便不致太引人注意了。郭沫若的“使命”便在于落实这一构

想。他在上举第一篇长文中仅仅“不经意地提到陈寅恪和《论再生缘》，而且用了挑剔辩驳的口吻”，以致引起有些读者的不满（见陆键东，前引书，页 91）。其实这正是因为他一方面既要布置《论再生缘》出场，另一方面又必须尽量减低它在读者心中的分量。

其次，关于第二个问题，我也想作一点补充。《年谱》揭出“朝鲜战争”的忌讳使郭校本《再生缘》印行一事，胎死腹中，这大概是实录。今本《论再生缘》结尾引作者诗句“青丘金鼓又振振”，自注云：“《再生缘》间叙争战事。”（《寒柳堂集》，北京：三联，2009 年，页 86）但 1958 年我所读过的油印原本，这句注语则是“《再生缘》叙朝鲜战争”（引在我的《书后》一文中）。注语的更改是否出于陈先生之手，今不可知，但足证《年谱》纪事确有根据。不过《年谱》中引康生的话——“朝鲜方面有意见”——似不尽可信，因为我们很难想像当时朝鲜方面有人读过《再生缘》弹词。“伤害中朝友谊”的顾虑大概来自中共内部。

但陈先生《论再生缘》最后未能出版并不能完全归咎于“朝鲜战争”的禁忌。一个更重要的原因是他不肯迁就出版者的任何修改或补充的要求。根据广东省档案馆藏 1961 年《陈寅恪近况》，这年 5 月中华书局总经理金灿然曾拜访过陈先生，提出请他将《论再生缘》一稿修改后交中华书局刊行。“陈也有此意，但目前尚未着手修改。”（见陆键东，前引书，页 318）当时郭沫若正在考证陈端生身世方面与陈先生唱反调，并引出了新材料，所以他也有意对初稿有所补正。迟至 1964 年才写成的《论再生缘校补记》，便是修改的成果。但最可注意的是 1962 年 7 月 25 日中华书局上海编辑所给陈先生的信，信上说：

我所编印之不定期刊《中华文史论丛》，在各方大力支持下，第一辑即可出版……。我们希望的是能得到先生的文章，以光篇幅。大作《再生缘考》虽未公开发表，但学术界早已遐

途传说，均以未见印本为憾。据闻香港商人曾盗印牟利，实堪痛恨。为满足国内读者渴望，此文实有早予公开发布必要。是否可交《论丛》发表，如何？甚望即加考虑，示复为感。

此函写在《再生缘》讨论中止以后，可知官方仍未放弃出版《论再生缘》的计划，但方式却有所修正。一年多前金灿然以中华书局总经理的身份亲自登门请求，显然是准备出一部专书，以示隆重看待之意（另有 1962 年人民文学出版社也有刊行此书的计划，不知可信否。《最后二十年》，页 365）。而此时则改由该局上海编辑所出面，希望将此稿收入一个不定期的学术刊物，作为其中的一篇论文。这正是因为原始的构想流产，不得不大大降低出版规格，把它的流通空间压缩到不能再小的限度。8 月 1 日陈先生的复信说：

又拙著《论再生缘》一文尚待修改，始可公开付印，目前实无暇及此。（以上两信都出于高克勤《陈寅恪文集出版述略》，《文汇报》，2007 年 6 月 3 日八版，引于《年谱》页 327）

他的答复基本上和一年多前一样，但他此时对书局出版他的著作，无论新旧，都不再抱任何不现实的期待了。为什么呢？因为早在 1961 年或 62 年初，他已将旧稿集成《金明馆丛稿初编》送交中华，而迟迟没有出版。《年谱》1962 年“早春”条编者按语云：

慧按：蒋秉南（即天枢）见告：当时因先生原作有“黄巾米贼”语，出版方坚持更改，先生不同意其要求，直至先生没世未得出版。（《年谱》，页 224）

蒋天枢 1964 年亲至广州拜寿，盘桓十余日（5 月 29 日至 6 月

10日)，此语必亲闻之陈先生，绝对可信。又1962年5月间陈先生为《金明馆丛稿初编》和《钱柳因缘诗释证稿》(按：即《柳如是别传》)两书出版事，复中华的上海编辑所云：

> 拙稿不愿意接受出版者之修改或补充意见。(见高克勤，前引文，《年谱》，页35)

正可与蒋天枢转述的话相印证。不但如此，陈先生最后在《论再生缘校补记后序》中说：

> 《论再生缘》一文乃颓龄戏笔，疏误可笑。然传播中外，议论纷纭。因而发见新材料，有为前所未知者，自应补正。兹辑为一编，附载简末，亦可别行。至于原文，悉仍其旧，不复改易，盖以存著作之初旨也。(《寒柳堂集》，页106-107)

《校补记》痛驳郭沫若的考证，语多讥讽，读者可自行参究。《后序》末数语坚持“不复改易”的原则，充分表现出他一贯的凛凛风骨。他至死未及见《论再生缘》在大陆印行，是出于他自己的价值选择，并无遗憾可言。

上面记述了我第一次写有关陈先生的文字及大陆官方的反响。现在我要转入第二次的风波，那已是陈先生身后的事了。关于第二次风波的实际内容，我在《释证》全书中已有详细的讨论，这里但补充一下官方的反响及其过程。

让我征引陆键东《陈寅恪的最后二十年》中的叙述，先将事件的大轮廓呈现出来：

> 一九八三年，余英时在香港《明报月刊》的第一、第二期上推出他在一九八〇年代的研究心得《陈寅恪的学术精神和晚

> 年心境》。……一年半后，余英时又一次在《明报月刊》上分别刊出《陈寅恪晚年诗文释证》、《陈寅恪晚年心境新证》等两篇长文。并在同年七月的《中国时报》上刊载《陈寅恪的"欠砍头"诗文发微》等文。一九八四年，余英时《文史互证、显隐交融——谈怎样通解陈寅恪诗文中的"古典"和"今情"》一文，分别在十月份的台湾《联合报》副刊上连载五天。
>
> 余英时近十万字的文章可以称得上是一轮排炮，在海外学术界引起相当反响。……1984年8月，署名"冯衣北"的辩驳文章《也谈陈寅恪先生的晚年心境——与余英时先生商榷》在第二二四期的《明报月刊》刊出。如前文已述，"冯衣北"的反驳是在当时任中共中央政治局委员的胡乔木的指示下及广东省委文教战线负责人的布置下进行的。……一年后，"冯衣北"再撰《陈寅恪晚年心境再商榷》一文。两个月后，余英时以《弦箭文章那日休》作答，发表在同年十月号的《明报月刊》上。（页496—497）

以上引文中的叙事基本上是实录，其中将幕后发踪指示的人正式宣布出来，尤为重要。事实上，早在1983年年尾，我已知道胡乔木的积极布置了。事有凑巧，当年中国社会科学院有一位明清史专家来耶鲁大学访问，一见面便向我索阅《明报月刊》所刊长文。我很诧异，问他怎么会知道我写了此文？他说，在他访美前，社科院院长胡乔木曾有意让他出面写反驳我的文章，并说明：只有在他应允以后才能将那两期的《明报月刊》交给他。他婉拒了这一任务，因此也失去了读成我原文的机会。很显然的，胡乔木在北京一直未能觅得他所需要的写手，最后才通过"广东省委文教战线负责人"找到了一个"冯衣北"。关于"冯衣北"，陆键东先生告诉读者：

在胡乔木的指示下，广东省委有关方面开始布置写论战文章。此重任落在1960年代毕业于中山大学中文系的一位写手身上。反驳文章先后在1984、1985年的香港《明报月刊》登出。（原注：署名“冯衣北”。）（页359）

其实“冯衣北”的官方身份我也早在1984年便已一清二楚。这是因为《明报月刊》编辑部为了要我答辩，不得不以实情相告。编者信上说，“冯衣北”的两篇《商榷》都是香港新华社转交的，其中一篇文稿且在北京、广州、香港之间周流了半年以上。所以我在答文中特别点名“冯衣北”是“中共官方某一部门”的代言人。最有趣的是“冯衣北”关于这一问题的回应。1986年“冯衣北”把他的两篇《商榷》和我论陈先生的文字合成一“书”，算是他的“著作”，题为《陈寅恪晚年诗文及其他》（广州：花城），其中大号字四十四页是他的“正文”，而我的文字则以小号字排印，共一六七页，作为“附录”。尽管如此，我还是很感谢他；若不是托庇在他的两篇《商榷》之下，大陆读者是看不到我关于陈先生“晚年心境”的一系列文字的。“冯衣北”在此“书”的《跋》中说道：

区区一支秃笔，竟让余先生产生“某个部门”的错觉，则笔者倒真有点“受宠若惊”了。

这是一个很巧滑的回答：上半句从我这一方面下笔，而有“错觉”云云，但在他那一方面却无一字否认自己“官方代言人”的身份。下半句表面上好像是在回应我的“错觉”，其实却是暗中报幕后主人的知遇之感。只有如此理解，“受宠若惊”四个字才有着落。我的“错觉”不但没有半分恭维之意，而且适得其反，有何“宠”之可言？这里我要特别感谢陆键东先生《最后二十年》对我的帮助。若不是他把胡乔木和写手“冯衣北”的事调查得清清楚楚，并

一一记录了下来，我讨论第二次风波的“官方反响”便会发生如何取信于读者的困难了。

最后，我想对《最后二十年》所涉及的一个重要问题提出一点不同的观察。陆先生论这次风波说：

> 我们最开心的还不是这场论战，而是胡乔木觉得有必要反驳余英时观点的心态。陈寅恪不是一个家喻户晓、具备新闻效应的热门人物，理解陈寅恪的学术精神，远非平民百姓乐意议论的话题。故此余英时的文章其实没有太多的宣传效应。促使胡乔木布置“反驳”，除了政治斗争的需要外，有一因素也许起着相当重要的作用，那就是二十余年前，胡乔木与陈寅恪有过这么一次谈话。陈寅恪留给这位中央大员的印象，显然有别于余英时所说的那样。（页 359–360）

我过去也不很理解，为什么有人在陈寅恪问题上对我竟如此一再纠缠不已？（见《释证》1986 版自序——《明明直照吾家路》）不过我不相信，如上引《最后二十年》所说的，这是因为胡乔木对陈先生别有“印象”之故。

现在关于第一次风波的事实已充分显露出来了，我认为胡之所以全力布署对我进行“反驳”，主要仍是执行党的决定。我为什么能作此推断呢？从前面有关《论再生缘》风波的讨论，我们已看到官方那种如临大敌的神情，以至康生、郭沫若都必须披挂上阵。此案在党内留有档案，决无可疑。我当年已是主犯，现在又变本加厉，大写什么陈寅恪“晚年心境”，则触党之怒，更不在话下。但老一代如郭沫若已逝世，胡乔木以社科院院长的身份正好取代了郭的位置；由他出面来布置“反驳”自然是十分适当的。以党纪而言，他的布署不大可能是完全自作主张，而事先未曾取得（至少在形式上）组织的认可，不过具体的过程和可能涉及的人事现在还无

从知道，只有等到档案解密以后了。所以我认为第二次风波仍出于“党的决定”，而且是第一次风波的直接延续。

胡乔木布置“反驳”的情绪表现得异常强烈，其中是不是含有某种个人的动机呢？我只能说，可能性是存在的，不过不是陆键东先生所猜的“印象”。我记忆中有一件小事可能与第二次的风波有关，姑妄言之，以供一说。1978 年，我参加美国汉代研究代表团在中国大陆各地进行学术交流，前后整整一个月之久（10 月 16 日 ~ 11 月 17 日）。接待我们的机构恰好是中国社会科学院，由副院长之一于光远先生出面主持。在这一个月中，代表团受到了高规格的礼遇。由于担任了团长的职位，我个人所得到的照顾更是特别周到（详见我的《十字路口的中国史学》，何俊主编，李彤译，台北：联经，2008 年）。此行我们并未见到院长胡乔木。但在离开北京前两天，我有机会和俞平伯、钱锺书两先生谈话，这件事我已记在《我所认识的钱锺书先生》一文中（收在我的《情怀中国》，刘绍铭主编，香港：天地，2010 年，页 147–154）。我们最初的讨论集中在“曹学”、“红学”的问题上，因为我在 70 年代曾指出：几十年来的所谓《红楼梦》研究其实只是曹雪芹家世的研究。这个评论此时已传到了北京，平伯先生便很同情我的看法。默存先生在讨论中不经意地插了一句话，他说“乔木同志”也认为“曹学”之说在国内很少受注意，还要靠海外汉学家指出来（原话当然无法复原了，但“乔木同志”四字则记得很清楚）。我当时只是听听而已，没有接口。现在回想起来，这也许是胡乔木对我表示善意的一种间接方式。以官方接待外宾的惯例而言，他们对于来访者的背景事先一定经过非常彻底的调查，然后才决定如何对待。我以往的一言一行，只要是有文献可稽的，社科院有关部门大概都已弄得很清楚；我在《论再生缘》一案中的罪行当然更逃不过他们的注意。胡乔木当年虽未直接卷入第一次风波，然而他 1962 年春曾拜访过陈寅恪，并为陈的著作出版作过努力，他对《论再生缘》案了如指掌，是可

以断言的。在这一背景下，他依然愿意以善意相待，总算是很难得的。上面这段记忆是不是发生过如我所推测的作用，我完全不敢确定。无论如何，我在接受了中国社会科学院的招待之后，仍然写出《晚年心境》这种“是可忍孰不可忍”的文字，仅凭这一点，胡乔木非要对我穷追猛打不可，也是可以理解的。

上面的讨论都焦聚在官方反应的部分。只就这一方面着眼，则我的陈寅恪研究似乎从一开始便已被官方扼杀，在大陆上未能发生任何影响。但是如果换一个角度看，民间学人的反应则完全是另一种景观。我关于陈先生的论述分别在 1984、1986 和 1997 年作过三度集结，每一次新版差不多都扩大篇幅至一倍左右。我清楚地记得：上世纪 80 年代中以后大陆外访学人向我索书的，每月总有几起；我请求出版家寄大批赠本来，先后也不计其数。另一条读我的文字的途径则是前面已提到的，即通过“冯衣北”书中的“附录”。关于这一点，胡文辉先生在《陈寅恪诗笺释》（广州：广东人民出版社，2008 年）的《后记》中有很亲切的记述。他说：

> 回想起来，我在中山大学就读时，即一九八九年以前，恐怕还不知陈寅恪其人。对于寒柳堂诗的兴趣，则是后来因冯衣北先生的《陈寅恪晚年诗文及其他》而起的，准确地说，是由冯著所附余英时先生的论述而起的。（见下卷，页 956）

当时大陆学术界的朋友们也往往写信给我，说他们从冯著得读我的论文，恰可与胡先生的经验相印证。最近研究陈先生诗集颇有心得的沈喜阳先生来信说：

> 先生《陈寅恪晚年诗文释证》，喜阳所读，亦购自书商复印本。（2010 年 7 月 20 日函）

我的《释证》有大陆书商“复印本”，这是我以前不知道的。

大体上说，从80年代到90年代，陈寅恪先生在大陆学术界越来越受到敬重。其中关键并不在他的专门绝学，而主要系于他的“独立之精神，自由之思想”。这两句话并不只是说说而已，在最后二十年中他是以殉道的精神加以实践的。在整个90年代，大陆上很有不少知识人为良知所驱使，不知不觉中对他“不降志，不辱身”以及“未尝侮食自矜，曲学阿世”的人格表现发生了很深的认同感。我相信这是当时所谓“陈寅恪热”兴起的文化心理背景。在这一氛围下，我的《释证》大概也更受到新一代读者的注意，1995年陆键东先生的《最后二十年》便是显证。这部书所发掘出来的事实和我的《晚年心境》极多息息相通之处，两者几乎可以说是互为表里。

但是直接接着我的《释证》而进行陈寅恪研究的，则属于更年轻的一代，上面已提及的胡文辉先生即是其中成绩最大的一位。他的《陈寅恪诗笺释》诠释了陈先生现存的全部诗作，包括联语以至残句。全书不下八十万言，古典今情，各极其致。书中对我的说法质疑商榷者，不一而足。这一点最使我欣悦莫名，因为这是学术研究后来居上的唯一保证。他在书末写了四首七绝，其第三首云：

> 义宁心史解人难，夜夜虫鱼兴未阑。后世相知吾不让（陈诗：“后世相知或有缘”），欲将新证补潜山（余英时原籍安徽潜山）。

末句是他的谦词，我有自知之明，决不敢承当。他的朋友罗韬先生在《序一》中也说：

> 自潜山余英时氏以义宁解钱柳之法，还治其诗，拈出今典，铁函乍发，石破天惊。余氏之胜，在内证法，善以义宁之

书证义宁之诗，辨其寄托，启后来无尽门径。此后解人继起，聚讼纷纭，而文辉后出，加其邃密，得总其成。（页2）

罗先生的奖饰之词，我同样受之有愧，但他推重胡文辉先生为解陈诗之集大成者，我则举双手赞成。胡先生解陈诗，一字都不放过，虽或有时而可商，然精解妙悟，触处皆是；他最得意的“虚经腐史”，便是一个最好的例子（详见上卷“虚经腐史”条，页384–388）。在这部《陈寅恪诗笺释》完成之后，他仍然继续不断地搜求新史料以解决陈寅恪晚年生命史上的重要疑点。2009年他根据《陈君葆日记全集》和《陈君葆书信集》，完全证实了陈先生在1949年曾有迁居香港的准备（见胡文辉《陈寅恪一九四九年去留问题及其他》，《东方早报·上海书评》2009年5月24日第八版）。无独有偶，他的朋友张求会先生，另一位深研陈先生家世与传记的学人，也在今年发表了《陈寅恪一九四九年有意赴台的直接证据》一文（见《南方周末·副刊》2010年4月29日，E28版），根据傅斯年致台湾省警务处的一份代电，证明陈先生这一年的5月曾有“自广州携眷来台工作”的计划。胡、张两先生都同样声明他们的考证是为了支持我在《释证》中最后修订的假设，这一点尤其使我不胜惶悚。我的《释证》不过在陈寅恪研究的领域中扮演了一个“拥彗先驱”的角色，现在后起的健者早已远远地把我抛在后面了。但是他们仍不忘我这个早已脱队的老兵，我终究是感到安慰的。

把眼光从官方移向民间，展望陈寅恪研究的将来，我是极其乐观的。

**2010年12月10日于普林斯顿**

# 《士与中国文化》自序（1987）

这部《士与中国文化》集结了八篇历史研究的专论，其主要的对象都是“士”。中国史上的“士”大致相当于今天所谓的“知识分子”，但两者之间又不尽相同，为了尊重历史事实，这里依然沿用了“士”的旧称。这几篇研究基本上都采取了文化史和思想史的角度，因此全书定名为“士与中国文化”。

士在中国史上的作用及其演变是一个十分复杂的现象，决不是任何单一的观点所能充分说明的。但是无可争辩的，文化和思想的传承与创新自始至终都是士的中心任务。从文化史和思想史的角度出发，本书所企图观察和呈现的是：士作为一个社会阶层的精神风貌。不用说，这当然只能是一种宏观的历史。但宏观若不能建筑在微观研究的基础之上则将不免流于空泛而武断。因此本书不取通史式的写法，而是一系列的史学专题的研究。我在各历史阶段中选择了若干有关“士”的发展的中心论题，然后对每一论题进行比较具体而深入的分析。我希望能通过这一重点的研究方式以展示“士”在中国文化史上的特殊地位。

中国文化自成一独特的系统，这已是今天中外大多数学人所共同承认的历史事实。在西方文化的对照之下，这一文化系统的独特性更是无所遁形。但是文化的范围几乎是至大无外的；我们很难用几句简单扼要的话把中国文化的特性刻画得恰如其分。近几十年来，讨论中西文化异同的文字多至不可胜数，真是陷入了墨子所谓“一人一义，十人十义”的纷乱状态。不过如果越过语言的层次，

我们便不难发现各家的说法在表面上虽然分歧很大，实际上却未必互不相容。与西方文化相比较，中国文化几乎在每一方面都表现出它的独特形态。因此观察者从任何角度着眼，都可以捕捉到这种独特形态的一个面相。这是众说纷纭的根本起因。只要观察者不坚持以偏概全，则观点愈多，越能彰显中国文化的特性。本书定名也部分地取义于此：通过“士”这一阶层的历史发展来探索中国文化的独特形态。

如果从孔子算起，中国“士”的传统至少已延续了两千五百年，而且流风余韵至今未绝。这是世界文化史上独一无二的现象。今天西方人常常称知识分子为“社会的良心”，认为他们是人类的基本价值（如理性、自由、公平等）的维护者。知识分子一方面根据这些基本价值来批判社会上一切不合理的现象；另一方面则努力推动这些价值的充分实现。这里所用的“知识分子”一词在西方是具有特殊含义的，并不是泛指一切有“知识”的人。这种特殊含义的“知识分子”首先也必须是以某种知识技能为专业的人；他可以是教师、新闻工作者、律师、艺术家、文学家、工程师、科学家或任何其他行业的脑力劳动者。但是如果他的全部兴趣始终限于职业范围之内，那么他仍然没有具备“知识分子”的充足条件。根据西方学术界的一般理解，所谓“知识分子”，除了献身于专业工作以外，同时还必须深切地关怀着国家、社会以至世界上一切有关公共利害之事，而且这种关怀又必须是超越于个人（包括个人所属的小团体）的私利之上的。所以有人指出，“知识分子”事实上具有一种宗教承当的精神。

熟悉中国文化史的人不难看出：西方学人所刻划的“知识分子”的基本性格竟和中国的“士”极为相似。孔子所最先揭示的“士志于道”便已规定了“士”是基本价值的维护者；曾参发挥师教，说得更为明白：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”这一原始教义对后世的“士”

发生了深远的影响，而且愈是在“天下无道”的时代愈显出它的力量。所以汉末党锢领袖如李膺，史言其“高自标持，欲以天下风教是非为己任”，又如陈蕃、范滂则皆“有澄清天下之志”。北宋承五代之浇漓，范仲淹起而提倡“士当先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，终于激动了一代读书人的理想和豪情。晚明东林人物的“事事关心”一直到最近还能振动现代中国知识分子的心弦。如果根据西方的标准，“士”作为一个承担着文化使命的特殊阶层，自始便在中国史上发挥着“知识分子”的功用。

但是我们知道，西方学人几乎一致认定，上述那种具有特殊含义的“知识分子”是近代的产物；“知识分子”作为一个社会阶层而言，其出现的时代大概不能早于18世纪。社会学家曼罕曾说，近代的自由知识分子不属于任何固定的经济阶级，知识和思想则成为他们的唯一的凭借，因此他们才能坚持自己的“思想上的信念”。这个说法又几乎和孟子关于“士”的观察不谋而合：“无恒产而有恒心者，唯士为能。”我们忍不住要追问：为什么知识分子阶层在西方出现得这样迟，而中国竟早在先秦时代便已产生了“士”呢？中国的“士”自孔子以来便形成了一个延续不断的传统，西方近代知识分子难道竟没有历史的渊源吗？

这些带有根本性质的大问题是不可能有现成的答案的。但是上述两个重要的文化现象——中国有一个两千多年的“士”的传统，而西方“知识分子”出现于近代——则值得我们认真的思索。必须说明，虽然中国的“士”和西方的“知识分子”在基本精神上确有契合之处，但是我并不认为这两者之间可以划等号。我们固然可以在20世纪中国知识分子的身上发现“士”的明显遗迹，然而他毕竟不是传统的“士”了。“士”与“知识分子”之间的歧异不是这篇短序中所能涉及的，我在下面只想说明一点：中国史上有一个源远流长的“士”阶层似乎更集中地表现了中国文化的特性，也似乎更能说明中西文化的异质之所在。

从思想史的观点看，西方近代的知识分子的起源和18世纪启蒙运动的关系最为密切。康德曾给启蒙运动的精神下了一个简明扼要的界说，即“有勇气在一切公共事务上运用理性”。这句话恰好可以代表近代知识分子的精神，但这一精神的出现却必须从西方文化的全部背景中去求了解。“理性”源于古代希腊，代表了西方文化的最原始并且也是最主要的特征。古希腊理性的最重要的结晶则无疑是哲学（包括科学在内）。所以希腊的哲学家可以说是西方知识分子的原型。但是古代哲学家在精神上和启蒙运动以来的知识分子颇有不同。古希腊的“理性”主要表现为“理论的理性”或“思辨的理性”。柏拉图和亚里士多德都把世界一分为二：一方面是超越的本体或真理世界，另一方面是现实的世界。这是“外在超越”型文化的特色。两个世界的清楚划分是西方文化的特显精彩之处，然而也不是没有代价的。代价之一即是二分的思维方式的普遍流行。二分思维虽非西方所独有，但确是西方文化中一个极为强烈的倾向；理论和实践的二分便是其具体的表现之一。“理论的理性”只对永恒不变的真理世界感到兴趣，扰攘的现实世界是不值得注意的，因为前者是“本体”，后者不过是“现象”而已。所以亚里士多德认为哲学家的全副生命都应该奉献于永恒事物的探究；现象界尽管千变万化，而哲学家所追求的则只是万象纷纭后面的不变原则。西方文化史上一向有“静观的人生”（vita contemplativa）和“行动的人生”（vita activa）的二分，其源即在古代希腊。拉丁文所谓“静观”便是从希腊文所谓“理论”（theōria）翻译出来的；这是西方“理论”一词的古义。希腊哲学家所向往的是“静观的人生”而不是“行动的人生”；柏拉图和亚里士多德都以“静观瞑想”为人生的最高境界。有人更指出，柏拉图的《理想国》是城邦社会的理想化，其最主要的目标便是为哲学家提供一个“静观瞑想”的生活方式，使他们可以不受一切世俗活动（包括政治活动）的干扰。无可否认的，希腊的哲学家确是以“精神贵族”自居；他

们虽然重视“理性”，但是他们的“理论的理性”是不屑于用之于康德所谓“公共事务”上面的。所以西方近代“知识分子”和希腊哲学家之间并没有一脉相承的关系；前者所关注的不是“静观的人生”，而是“行动的人生”；不是“理论”，而是“实践”。我们都知道马克思在《费尔巴哈论纲》第十一条的名言：“哲学家从来是以各种不同的方式解释世界；但真正的关键是改变它。”这句话最能表示一个近代“知识分子”和希腊以来的传统哲学家之间的分歧所在。“解释世界”是“静观”的结果；“改变世界”才代表近代“知识分子”重“行动”或“实践”的精神。所以在《论纲》第一条中，马克思开宗明义便指出：一切现存唯物哲学的主要缺点在于持“静观的”方式看待真实的事物。费尔巴哈也仍然在古代哲学家的精神的笼盖之下，故重视理论而轻忽实践；其基本态度是“静观的”而不是“行动的”。

但是康德所说的启蒙精神中的道德勇气则又和基督教的传统有渊源。西方的基督教是希伯来的“信仰”压倒了希腊的“理性”以后的产物，因此在整个中古时代哲学变成了神学的“婢女”。希腊哲学和希伯来宗教之间虽有冲突和紧张，然而两者确有一相合之点，即同属于“外在超越”的形态。柏拉图和亚里士多德都已从哲学内部推断宇宙间必有一个超越的“不动的动力”；罗马斯多噶派的哲学家更发展出一个非常接近人格神的上帝观念。所以一般文化史家颇相信古代后期的哲学已在思想上为西方人接受希伯来的宗教作好了准备工作。罗马的国家组织和普遍性的法律又恰好为这种外在超越的宗教提供了形式化的榜样，于是中古基督教的普遍教会组织便顺理成章地形成了。由于基督教实际上垄断了中古欧洲的精神世界，我们如果想在这个时期寻找一个相当于近代“知识分子”的阶层便唯有向基督教中求之。基督教是一种“救世”的宗教；它不但为西方文化树立了最高的道德标准，而且持此标准以转化世界。从积极的一方面看，它在中古文化史上的贡献是无可否认的。基督

教的教士之中，有人教化了入侵的蛮族，有人驯服了君主的专暴权力，更有人发展了学术和教育。显然和希腊的哲学家不同，他们做的正是改变世界的工作。希腊哲学家并没有对奴隶制度提出怀疑，中古教士则明白地宣称奴隶制度是不道德的，因为在上帝面前人人平等。因此就文化和社会的使命感而言，欧洲中古的教士确具有近代“知识分子”的性格之一面。但是另一方面，基督教又有严重的反知识、轻理性的倾向；知识必须从属于信仰，理性也必须匍匐于上帝的“启示”之前。这便和近代“知识分子”的精神背道而驰了。

从上面的简略回顾，我们清楚地看到：西方近代的“知识分子”虽与希腊的哲学家和基督教的教士在精神上、思想上都有很深的渊源，但三者之间并没有直接的传承关系。西方学人之所以视“知识分子”为近代文化的产品，而不强调其古代和中古的远源，其故端在于是。一部西方近代文化史基本上可以说是一个“俗世化”（secularization）的过程。这一过程至18世纪的启蒙时代大致才初步完成，因为启蒙思想家真正突破了教会的权威，而成为俗世“知识分子”的先行者。在此之前，承担着西方“社会的良心”的仍然是基督教，特别是宗教改革以来的新教各派，如路德教派和加尔文教派。即使在今天，西方宗教人士也还在继续关怀人类的命运，所谓“解放神学”或“革命神学”的出现即足以说明当代的基督教仍然坚持其“改变世界”的传统。而另一方面，希腊哲学家“静观瞑想”以追求永恒真理的精神也有其近代的承继者，即为知识而知识的科学家。西方现代学院派的哲学家，特别是代表主流的分析哲学家，更可以说是直接继承了希腊的传统。

启蒙运动以来的西方“知识分子”则显然代表一种崭新的现代精神。和基督教的传统不同，他们的理想世界在人间不在天上；和希腊的哲学传统也不同，他们所关怀的不但是如何“解释世界”，而且更是如何“改变世界”。从伏尔泰到马克思都是这一现代精神

的体现。

在西方的传统对照之下，中国“士”的文化特色是极为显著的。如果我们断言孔子揭开了中国系统思想史的序幕，那么在启幕之际中国思想便已走上与西方截然不同的道路。中国当然也发生了超越世界和现实世界的分化，但是这两个世界却不是完全隔绝的；超越世界的“道”和现实世界的“人伦日用”之间是一种不即不离的关系。西方人的二分思维方式在中国思想史上自始即不占重要地位。中国思想家所强调的则是“即知即行”、“即动即静”那种辩证式的思维，故往往在“相反”中看见“相成”。换句话说，中国的超越世界没有走上西方型的外在化之路。因此我们既看不到希腊哲学中本体和现象两个世界的清楚划分，也看不到希伯来宗教中天国和人间的对峙。中国的“士”的历史是和系统思想史同时揭幕的。在这一特殊思想背景之下，“士”一方面与希腊哲学家和基督教教士都截然异趣，而另一方面又有与两者相同之处。就“士”之重视“知识”而言，他是近于希腊哲学家的；古人以“通古今，决然否”六个字表示“士”的特性，正可见“士”的最重要的凭借也是“理性”。但就“士”之“仁以为己任”及“明道救世”的使命感而言，他又兼备了一种近于基督教的宗教情操。近代研究中国哲学史的人有把孔子比之于苏格拉底，也有把孔子比之于耶稣者，这两种不同的比况都有理由，但也都不尽恰当。孔子来自中国文化的独特传统，代表“士”的原型。他有重“理性”的一面，但并非“静观瞑想”的哲学家；他也负有宗教性的使命感，但又与承“上帝”旨意以救世的教主不同。就其兼具两重性格而言，中国的“士”毋宁更近于西方近代的“知识分子”。但西方近代的“知识分子”虽然在思想上与希腊哲学和中古基督教都有渊源，其最直接的根据则是“俗世化”的历史发展。中国“士”的传统自先秦以下大体上没有中断，虽则其间屡有转折。印度佛教传入中国曾产生了重大的影响，但仍与基督教在西方中古文化中所取得的绝对的主宰地位有别。六朝隋唐之世，

中国诚然进入了宗教气氛极为浓厚的时代，然而入世教（儒）与出世教（释）之间仍然保持着一种动态的平衡。道教也处于出世与入世之间。故中国中古文化是三教并立，而非一教独霸。由于中国文化没有经过一个彻底的宗教化的历史阶段，如基督教之在中古的西方，因此中国史上也没有出现过一个明显的"俗世化"的运动。宋以后的新儒家可以说代表了"士"在中国史上的最后阶段；他们"出入老释"而复"返之六经"，是从宗教中翻身过来的人。但是他们仍然是直承先秦"士"的传统而来，其历史的线索是很清楚的。这和西方近代"知识分子"在传承上找不到一个明确的谱系，适成有趣的对照。

中国"士"的传统的源远流长，如上文所已指出的，基本上反映了中国文化的特性。通过这一历史事实，我们可以更具体地辨清中西文化在起源和流变两方面的根本分歧之所在。必须说明，我们强调的仅仅是双方在文化形态上所表现的客观差异，而不在平衡两者的优劣。西方的"知识分子"出现在近代自有其特殊的文化背景，而尤其和基督教在中古定于一尊有密切的关系。从积极的方面看，中古西方的价值系统已统一在基督教之下。基督教现已完全承担了"社会的良心"的任务，现代型的"知识分子"在中古文化中根本找不到存在的空间。即使是出现在中古末期和文艺复兴时代的"人文学者"也仍然不能称之为"俗世知识分子"，因为他们在价值系统方面并没有叛离基督教。中国史上则从来没有出现过类似基督教那种有组织的统一教会：所谓儒教根本没有组织，佛教和道教也没有统一性的教会。而且以中国文化的价值系统而言，儒教始终居于主体的地位，佛、道两教在"济世"方面则退处其次。这正是传统中国的"社会良心"为什么必然要落在"士"阶层身上的背景。

"士"的传统虽然在中国延续了两千多年，但这一传统并不是一成不变的。相反地，"士"是随着中国史各阶段的发展而以不同的面貌出现于世的。概略地说，"士"在先秦是"游士"，秦汉以后

则是“士大夫”。但是在秦汉以来的两千年中，“士”又可更进一步划成好几个阶段，与每一时代的政治、经济、社会、文化、思想各方面的变化密相呼应。秦汉时代，“士”的活动比较集中地表现在以儒教为中心的“吏”与“师”两个方面。魏晋南北朝时代儒教中衰，“非汤、武而薄周、孔”的道家“名士”（如嵇康、阮籍等人）以及心存“济俗”的佛教“高僧”（如道安、慧远等人）反而更能体现“士”的精神。这一时代的“高僧”尤其值得我们注意，因为此时的中国是处于孔子救不得、唯佛陀救得的局面；“教化”的大任已从儒家转入释氏的手中了。隋唐时代除了佛教徒（特别是禅宗）继续其拯救众生的悲愿外，诗人、文士如杜甫、韩愈、柳宗元、白居易之伦更足以代表当时“社会的良心”。宋代儒家复兴，范仲淹所倡导的“以天下为己任”和“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的风范，成为此后“士”的新标准。这一新风范不仅是原始儒教的复苏，而且也涵摄了佛教的积极精神。北宋云门宗的一位禅师说：“一切圣贤，出生入死，成就无边众生行。愿不满，不名满足。”一直到近代的梁启超，我们还能在他的“世界有穷愿无尽”的诗句中感到这一精神的跃动。

本书所收各文，依时代先后编排，大体上反映了“士”在不同的历史阶段的特殊面貌。本书所刻画的“士”的性格是偏重在理想典型的一面。也许中国史上没有任何一位有血有肉的人物完全符合“士”的理想典型，但是这一理想典型的存在终是无可否认的客观事实；它曾对中国文化传统中无数真实的“士”发生过“虽不能至，心向往之”的鞭策作用。通过他们的“心向往之”，它确曾以不同的程度实现于各个历史阶段中。本书的目的仅在于力求如实地揭示“士”的理想典型在中国史上的具体表现，决不含丝毫美化“士”的历史形象的用意。我们虽然承认“士”作为“社会的良心”，不但理论上必须而且实际上可能超越个人的或集体的私利之上，但这并不是说“士”作为一个具体的“社会人”可以清高到完

全没有社会属性的程度。所谓"士"的"超越性"既不是绝对的，也决不是永恒的。从中国历史上看，有些"士"少壮放荡不羁，而暮年大节凛然；有的是早期慷慨，而晚节颓唐；更多的则是生平无奇节可纪，但在政治或社会危机的时刻，良知呈露，每发为不平之鸣。至于终身"仁以为己任"而"造次必于是、颠沛必于是"的"士"，在历史上原是难得一见的。我们所不能接受的则是现代一般观念中对于"士"所持的一种社会属性决定论。今天中外学人往往视"士"或"士大夫"为学者—地主—官僚的三位一体。这是只见其一、不见其二的偏见，以决定论来抹杀"士"的超越性。按之往史，未见其合。事实上，如果"士"或"知识分子"完全不能超越他的社会属性，那么，不但中国史上不应出现那许多"为民请命"的"士大夫"，近代西方也不可能产生为无产阶级代言的马克思了。

本书所持的基本观点是把"士"看作中国文化传统中的一个相对的"未定项"。所谓"未定项"即承认"士"有社会属性但并非为社会属性所完全决定而绝对不能超越者。所以"士"可以是"官僚"，然而，他的功能有时则不尽限于"官僚"。例如汉代的循吏在"奉行三尺法"时固然是"吏"，而在推行"教化"时却已成为承担着文化任务的"师"了。"士"也可以为某一社会阶层的利益发言，但他的发言的立场有时则可以超越于该社会阶层之外。例如王阳明虽倡"士商异业而同道"之说，但他的社会属性显然不是商人阶级。相对的"未定项"也就是相对的"自由"。从现代的观点言，这点"自由"似乎微不足道，然而从历史上观察，中国文化之所以能一再地超越自我的限制，则正是凭借着此一"未定项"。研究"士"与中国文化之间的基本关系，是不能不首先着眼于此的。

**1987年6月21日于美国普林斯顿大学**

# 《士与中国文化》新版自序（2003）

《士与中国文化》初版刊行于1987年。十五年来我在同一园地中又继续做了一些垦荒的尝试，现在趁着再版的机会，选进了论旨最相近的论文四篇，以扩大新版的面貌呈现于读者的眼前。以下让我先对新版的内容稍做说明，然后再提出一两点通贯性的历史观察，以为读者理解之一助。

第一至第八篇基本上没有更动，只有第八篇增添一个附录——《士魂商才》，稍有补充。但初版时我未能亲校一遍，误字、遗漏、错简等等触目多有，使我一直对读者怀着愧仄。这次细读校样，作了一次相当彻底的改正。费时最多的是所引史料原文的校订：凡是可疑之点，我都重检原书，一一还其本来面目。初版“自序”是从比较史学（comparative history）的观点凸显“士”的中国特色。十五年后重读一次，我的基本看法仍然没有改变。当时我曾指出，“士”的“明道救世”精神在西方只能求之于中古基督教的传统。后来我读了意大利杰出的马克思主义思想家葛兰西（Antonio Gramsci，1891—1937）的《狱中笔记》，他将以“改变世界”为己任的现代知识人比之于中古的教士（Priest），恰好印证了我的观察。（见 *Selections From the Prison Notebooks*，New York: International Publishers，1989，p.331）所以我仍将这篇“自序”保留在新版中。

第九至第十二篇都是1987年以后所写。第九篇是最新研究所得的一个初步报告。自1999年以来，我以朱熹为出发点，详细

研究了两宋士大夫的政治文化。全书刚刚脱稿，与本书篇幅相等，不久即将印行。读者阅过本书所收《概论》之后，如果还想进一步了解“士”与宋代文化的关系，可以参考《朱熹的历史世界》一书。第十篇《士商互动》可以说是第八篇的一个续篇，更深入地探索了明清商人的精神世界和“士”在其中的活动与作用。第十一篇论曾国藩的“士大夫之学”，是个案研究，具体地显示出一个在朝的“士大夫”对于文化修养的关怀。但这篇个案如果和“士大夫”的传统联系起来，也折射出“士”在中国文化史上一个值得注目的侧影。汉代的循吏便早已重视“教化”，往往在朝廷所规定的“吏职”之外，主动地承担起儒家的“师”的责任。所以他们所至“讲经”并建立学校。宋明儒学复兴，此风更为普遍，书院的历史便是明证。即以曾国藩的时代而论，在他之前有毕沅和阮元，在他之后还有晚清的张之洞。我以曾国藩为例，抉出“士”的这一中国特征，并将“士”的历史研究推展至中西文化开始正面接触的时代。最后一篇《中国知识人之史的考察》属于通论性质，无论是风格或文体都与其他各篇颇有不同。这需要略作解释。这篇文字是应日本东京大学中国哲学研究室佐藤慎一教授之约，为《中国——社会と文化》学报特别撰写的。此文最先刊布在该学报第五号中（1990年6月）。为了便于日译者的理解，我在选择重点和行文方面都特别力求清楚和浅显。“知识人”这个名词也是借用“intellectual”的日译。现在收入本书，一切仍依汉文原稿，不作更改。但是近十二年后的今天，我反而觉得“知识人”比“知识分子”更为适切。大约是一两年前，我曾读到一篇谈“分子”的文章，可惜已忘了作者和出处。据作者的精到分析，把“人”变成“分子”会有意想不到的灾难性的后果。所以我近来极力避免“知识分子”，而一律改用“知识人”。我想尽量恢复“intellectual”的“人”的尊严，对于中国古代的“士”更应如此。把孔、孟、老、庄一概称之为“知识分子”似乎总不

免感觉着有点别扭。但语言是"约定俗成"的，我只能求一己的心安，却不敢奢望别人也同情我的感觉取向。

本书所集结的论文大体上都属于专题研究的性质，不过论旨有广狭之异、涵盖的时间也有长短之别而已。在每一专题的研究过程中，我都试图通过多方面的分析，以凸显"士"在某一历史阶段所表现的特殊风貌。我当然承认，整体地看，"士"在中国史上确然形成了一个具有高度连续性的传统。但是专业史学更要求我去抉发"士"因时代不同而不断变动的轨迹。这样我便不能不在整体连续之中，特别注意个别时代之间"士"的传统所呈现的变异或断裂的一面。本书上起春秋，下迄清代，长达两千多年。"士"在每一时期的变异也就是中国史进人一个新阶段的折射。无论是从思想基调或活动方式看，"士"在这两千多年中都是迁流不居的。下面让我举一个最显著的例子说明我的论点。

清代沈垚（1798—1840）曾指出："宋、元、明以来变迁之大较"是"天下之士多出于商"。这确是一个有眼光的历史观察，所以受到现代史学家的重视。他是从科举制度的社会背景方面为"士"的古今之变划分阶段的。另一方面，从思想史的角度说，现代学者也将"宋明理学"划入同一阶段。这样一来，似乎社会史和思想史互相支援，宋代和明代的"士"应该是一脉相承，属于同一类型了。但是深一层分析，我们便发现，这两个不同朝代下的"士风"竟截然相异。同是理学家，朱熹和陆九渊都一心一意向往着王安石的"得君行道"，在皇帝面前也侃侃而谈，俨然以政治主体自居，充分体现了"以天下为己任"的气概。朱熹在他许多长篇大论的《封事》和《奏札》中，反复要求皇帝除旧布新，重建一个合理的秩序。对照之下，王守仁除了正德元年（1506）《乞宥言官去权奸》一疏，因而放逐龙场之外，其余奏疏多关具体事务，极少涉及朝政。正德十五年他写了一篇《谏迎佛疏》，期待皇帝效法"尧、舜之圣"，恢复"三代之圣"。这显然是承继了宋代"士"的精神，

与王安石、朱熹等人的思路是一致的。但是这篇疏文却是"稿具未上"。（见《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992 年，卷九，页 293–296）更可注意的是同年他第一次和王艮会面，后者迫不及待地要谈怎样致君于尧舜的问题，他立刻以"思不出其位"为理由，阻止了政治讨论。（见《王心斋先生全集》卷一《年谱》正德十五年条）王艮后来写《明哲保身论》，讲学也转重"百姓日用之道"，断然与这次会谈有很大的关系。通过这一对照，我们才清楚认识到，宋代从王安石、二程到朱熹、陆九渊等人所念兹在兹的"得君行道"，在明代王守仁及其门人那里，竟消失不见了。这个"变异"或"断裂"还不够使人惊异吗？然而问题还远不止此。

16 世纪以后，部分地由于阳明学（或王学）的影响，仍然有不少的"士"关怀着合理秩序的重建，但是他们的实践方向已从朝廷转移到社会。东林讲友之一陈龙正所标举的"上士贞其身，移风易俗"（《明儒学案》卷六十）可以代表他们集体活动的主要趋向。所以创建书院、民间传教、宗族组织的强化、乡约的发展，以至戏曲小说的兴起等等都是这一大趋向的具体成果。其中有些活动虽在宋代已经开始，但一直要到 16 世纪以后才获得充分的展开。用现代的话说，明代的"士"在开拓社会和文化空间这一方面显露出他们的特有精神。这当然和当时的历史条件有密切的关系。第一是政治的环境。宋代承五代武人跋扈之后，重文轻武，以争取"士"阶层的支持，因此采取了对"士"特别优容的政策。陈寅恪所谓"六朝及天水（赵家）一代思想最为自由"，便指此而言。（见《论再生缘》，收在《寒柳堂集》，北京：三联，2001 年，页 72）明代则继蒙古统治而起，"士"已落到"九儒、十丐"的地位。而朱元璋又遇"士"至酷，以至有士人"断指不仕"的情况。（见《明史》卷九四《刑法二》，中华书局，页 2318）宋代"士"的政治主体意识自然不可能继续发挥，"得君行道"更是无从谈起。第二是社会的变迁。16 世纪以后市场经济的新发展和商人地位的上升是"士"

的转向的另一重要背景。明代的“士”恰好在同一时期展开了开拓社会和文化空间的活动决不是偶然的。商人的财富为这些活动提供了经济基础。除本书第八、第十两篇已有详细讨论之外，我又在《现代儒学的回顾与展望》(见《现代儒学论》，上海人民出版社，1998年)中续加论证。这里便不必多说了。宋明两代的“士”不容混为一谈，这是十分明显的历史事实。不但他们的活动取向不同，思想也有极大的分歧。所谓“宋明理学”，如果从政治、社会以至经济的角度作深入的解读，其中断裂之点也不是表面的连续所能掩盖的。

在本书初版《自序》中，我比较着重地指出：“士”在中国史上形成了一个源远流长的传统；这当然是强调连续性的一面。原序虽然也同时指出，“士”的传统在不同时期表现出不同的风貌，而不是静止不变的。但毕竟没有作进一步的解释。为了避免引起可能的误解，我在上面特别举例说明这一传统的断裂状态。我为什么以宋明两代的对比为例呢？这是因为把16世纪划为新阶段的开始是我从最近研究中所得到的一个初步看法，而这个看法则又在《朱熹的历史世界》的撰写过程中，获致进一步的加强。我决不敢自以为是。我的看法最后很可能为未来的史学研究所否证，但目前则不妨提出来，作为一个待证的假设。

这里引出了一个很重要问题：“传统”一词本身便涵蕴着连续不断的意思。然则所谓“断裂”，相对于“士”的传统而言，究竟居于何种地位呢？我可以毫不迟疑地说，这里所谓“断裂”都是指“传统”内部的“断裂”，因此是局部的而不是全面的。事实上，每经过一次“断裂”，“士”的传统也随之推陈出新一次，进入一个不同的历史阶段。而连续性则贯穿在它的不断的内部“断裂”之中。西方学者曾将基督教的“传统”形容作“永远地古老，永远地新颖”(“ever ancient，even new”，见 Jaroslav Peliken，*The Vindication of Tradition*，Yale University Press，1984，p.8)。这句话的意思和古

语“与古为新”很相近，也可以一字不易，移用于“士”的传统。

“士”的传统既是一活物，在一个接一个的内部“断裂”中更新自身，那么它最后为什么走向解体，从历史上隐没了呢？这是一个很大的问题，此处自不能轻率作答；但因与本书的论旨有关，我也不能不略陈所见，以结束这篇序文。让我先借一个著名的古典譬喻为讨论的始点。杜牧《注孙子序》论“盘之走丸”说：

> 丸之走盘，横斜圆直，计于临时，不可尽知。其必可知者，是知丸不能出于盘也。(《樊川文集》卷十)

“士”的传统可比之于“盘”，而“士”在各阶段的活动，特别是那些“断裂”性的发展，则可比之于“丸”。过去两千多年中国之所以存在着一个源远流长的“士”的传统，正是因为“士”的种种思想与活动，尽管“横斜圆直，计于临时，不可尽知”，并没有越出“传统”的大范围，便像丸未出盘一样，而这一传统之所以终于走进历史则是因丸已出盘，原有的传统架构已不足以统摄“士”的新“断裂”活动了。

最迟从上世纪的30、40年代以来，中国知识界已逐渐取得一个共识：“士”(或“士大夫”)已一去不复返，代之而起的是现代的知识人(即“intellectual”，通译为“知识分子”)，知识人代士而起宣告了“士”的传统的结束；这便是本书研究的下限。这个下限的断代应该划在何时呢？大致上说，19与20世纪交替之际是关键的时刻。如果要进一步寻找一个更精确的日期，我以为光绪三十一年(1905)科举废止是一个最有象征意义的年份。这一点和“士”的性质有关，不能不略作解释。“士志于道”——这是孔子最早为“士”所立下的规定。用现代的话说，“道”相当于一套价值系统。但这套价值系统是必须通过社会实践以求其实现的；唯有如此，“天下无道”才有可能变为“天下有道”。所以“士”在中国史初出

现的时候便有了参与“治天下”的要求。这个要求是普遍的，并不仅限于儒家。司马谈告诉我们：“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也。”刘向论名家也“论坚白异同，以为可以治天下”。这更证实了司马谈的说法（见本书第一篇）。先秦以来“士”的参政要求，由于种种因缘，竟在汉代实现了。汉武帝接受了董仲舒、公孙弘等人“独尊儒术”的提议之后，不但郡县举孝廉改以“士”为对象，太学中博士弟子更成为入仕的重要途径。从此汉代郎、吏由“士”出身便制度化了。博士弟子“甲科”为郎已是考试的结果；东汉顺帝阳嘉元年（132）不但规定孝廉限于“诸生”和“文吏”两项，而且还要加以考试。（详见严耕望《秦汉郎吏制度考》，收在《严耕望史学论文选集》，台北：联经，1991年；阎步克《察举制度变迁史稿》，辽宁大学出版社，1991年，第一部分）这便是科举制度的滥觞。“士大夫”作为一广泛的社会称号始于两汉之际（见本书第五篇），恰好与科举（广义的）制度的成立相先后，这决不是偶然的。所以从社会结构与功能方面看，从汉到清两千年间，“士”在文化与政治方面所占据的中心位置是和科举制度分不开的。通过科举考试（特别如唐宋以下的“进士”），“士”直接进入了权力世界的大门，他们的仕宦前程已取得了制度的保障。这是现代学校的毕业生所望尘莫及的。着眼于此，我们才能抓住传统的“士”与现代知识人之间的一个关键性的区别。清末废止科举的重大象征意义在此便完全显露出来了。但是我必须补充一句，以现代学校取代科举考试，仍然出于清末士大夫的主张和推动。（参看王德昭《清代科举制度研究》第六章，香港中文大学出版社，1982年）这是“士”的传统的最后一次“断裂”；但这次“断裂”超过了传统架构所能承受的限度，“丸”已出“盘”，“士”终于变成了现代知识人。

“士”的传统虽然在现代结构中消失了，“士”的幽灵却仍然以种种方式，或深或浅地缠绕在现代中国知识人的身上。五四时代知

识人追求“民主”与“科学”，若从行为模式上作深入的观察，仍不脱“士以天下为己任”的流风余韵。一位西方思想家在20世纪末曾对中国知识人的这种精神感到惊异。他指出中国知识人把许多现代价值的实现，包括公平、民主、法治等，看成他们的独有的责任，这是和美国大相径庭的。在美国，甚至整个西方，这些价值的追求是大家的事，知识人并不比别人应该承担更大的责任。他因此推断，这一定和中国儒家士大夫的传统有关。（见 Michael Walzer, *Thick and Thin, Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, 1994, pp.59–61）他完全猜对了。现代知识人不在本书研究的范围之内，这里不必多说。我引这一段“旁观者清”的话，只是为了说明，本书所探讨的对象虽是历史陈迹，它所投射的意义却可能是现代的。

**2002年9月22日于普林斯顿**



# 《中国思想传统的现代诠释》自序（1987）

本书选收了我在最近五年中（1982—1986）所写的十篇论文。因为这十篇论文都是阐释中国思想传统的，所以定名为“中国思想传统的现代诠释”。这十篇论文都曾先后在各种专书或期刊中发表过，这次汇集成册，我又作了一些必要的修改和补充。

本书可以为两个部分：前三篇属于通论性质，我在这一部分提出了关于中国思想传统的一些整体性的观察。后七篇则是断代的专题研究或个案研究，但是我同时也企图借着这些专题或个案来说明整个思想的传统。因此这两部分是互相照应，互相补充的。

本书所用“思想”一词，取义甚广，既指具有严格系统的哲学思想，也包括散播在各社会阶层之间的通俗思想。我的基本立场是尽量把中国的思想传统和它渊源所自的价值系统与生活方式紧密地结合在一起。中国的价值系统和生活方式是在长期的历史演变过程中逐渐形成的，思想传统也是同一历史过程的产品。因此在本书中：思想史、文化史和社会史之间存在着交光互影的关系，不能清楚地划分界线。中国的思想传统必须安置在它的文化脉络之中才能获得比较全面的理解。本书所收诸篇虽然都是独立的论文，并且各有主题，但其中也贯穿了一条共同的线索，即试图从不同的时代、不同的问题和不同的层次来寻找中国思想传统的特色。中国思想的特色自然也就是中国文化的特色，不过表现得更为集中、更为突出而已。“特色”必然是从比较中得来的，我们只有用其他不同系统的文化和思想与中国的传统相对照、相

比较才能看得清后者究竟具有什么“特色”。以中国思想史而论，儒教的“特色”也是在释、道两家（尤其是释氏）的强烈对照之下才充分地显露出来的。宋明的新儒家如朱熹和王守仁在重新阐明“吾儒”的基本立场时便处处取释氏之异于“吾儒”者以为对比。本书论中国思想的特色也采取了一种比较的观点。大体上说，我是以我所能理解的西方文化和思想为根据，以说明我所能见到的中国思想传统的特色。这里特别用“我所能理解”和“我所能见到”的两个形容词，并不是故作谦语。中西文化和思想都是“至大无外”的研究领域，我个人的识解和视野则是极其有限的。我在本书中提了一些自觉可以心安理得的看法，但是我决不认为这些看法是最后的“定论”，更不认为中国思想传统的特色已尽于此。我完全承认，其他人从不同的观点出发必然会获得不同的看法，并且同样足以加深我们对中西思想异同的了解。

下文我只想对两个比较重要的论点，稍作说明。第一、本书所收的文字，无论是通论或专题，都已尽量融会了前人的研究成果。对于具有代表性的见解，尤其不敢轻忽。现代学术是在不断沟通和对话中发展出来的，“闭门造车”的时代基本上已经过去了。受过现代学术训练的人谁也不能只顾独白而完全不理会和自己相异的论点。但是为了避免行文枝蔓及引起不必要的争论，本书的通论部分有时并未一一注明立论的根据。第一篇《从价值系统看中国文化的现代意义》尤其如此。这篇文字是根据一次公开演讲的记录而写成的，因此自始便未采用学院论著的形式。熟悉中国近代思想史的读者当不难看出此文立论的背景和发议的对象。事实上，在定稿的过程中，我对于五四以来有关中西文化之辨的种种论点都曾反复地斟酌过。但是此文虽参考了前人的论点，整体的解释架构则是重新建造的。大体言之，此文基本上采取了史学的而不是哲学的观点，其中所偶然沿用的少数哲学概念（如“内在超越”）也已重新赋予历史的解释，具有较为确定的经验内容。读者如果同时参考本书所收

的专题研究和我的其他相关论著，便不致发生观念上的混淆。

又此文原是1983年《中国时报》主办的“中国文化与现代生活”演讲系列的一篇总结。由于受到“因事命篇”的限制，此文的焦距集中在传统与现代的可能接榫点上，因此其观察的角度是特殊的，并不代表我对于中国文化的全面意见，特别是具有批判性的意见。此文曾由时报文化公司于1984年印成单行本，流传较广，引起的讨论也较多。甚至中国大陆也一再有人予以评介。（据我所知《书林》1986年6月号和《读书》1986年10月号都有专文讨论。）但评者多专就此一文立论，不曾参证我的其他论文，理解不免陷于片面。所以我觉得有在此特别说明的必要，并感谢时报文化公司允许我将此文收入本书。

第二、由于对照和比较的需要，本书所收诸篇都曾或多或少地涉及与题旨有关的西方观念和学说。这一点也可能会引起误解。我在前面已经指出，宋明的新儒家曾通过佛教的概念和分析方式以彰显儒学的特性。今天我们对中国的思想传统进行现代的诠释自然不能不援引西方的概念和分析方式。理由很简单：现代诠释的要求即直接起于西方思想的挑战，这和宋明新儒学之起于对佛教的回应基本上是相类似的。

但现代诠释和宋明新儒学的历史背景则大不相同。宋明新儒家发议的主要对象是禅宗，而禅宗则已是中国化的佛教。在禅宗出现之前，印度原始佛教和中国传统思想之间早已经历了几百年的“格义”阶段。“格义”始于比敷而终于融合，始于求表面之“同”而终见实质之“异”。禅宗一方面把儒、道两家中的某些精神因子和佛教的理论融合起来了，但另一方面又把儒释之间的界线划分得更清楚了。我在《中国近世宗教伦理与商人精神》中曾指出智圆（976—1022）有“儒者饰身之教，释者修心之教”的判划，外在的“身”属之儒家，而以内在的“心”归之释氏。事实上，这正是长期“格义”所达到的最后境界。早在唐代，禅宗已用这一标准来

强调儒释的互为表里。例如张彦远在咸通二年（861）所撰的《三祖大师碑阴记》中说："夫禀儒道以理身理人，奉释氏以修心修性，其揆一也。"（《全唐文》卷七九〇）可见至少在语言层面上佛教已本土化了。宋代新儒家在这个基础上重建"心性之学"，一般人不易察觉他们所运用的概念和分析方式是源于佛教的。他们之间往往以"禅"相讥，也许正是因为彼此都深知对方的底蕴。不过在今天看来，概念和分析方式主要是技术层面的事。新儒家虽然在这一层面上假途于佛教，却并没有用佛教的理论或观点取代儒家传统的旧义。相反地，他们通过已经本土化了的佛教概念和分析方式，把儒家传统中引而未发的"心性之学"全面地建立了起来，因而丰富并更新了这个传统。我在《中国近世宗教伦理与商人精神》第二节中曾特别针对这一点提出了初步的看法。

现代诠释则缺乏一个长期的"格义"阶段。一方面，西方思想的复杂性已远非佛教所能相提并论，另一方面，西方的概念和分析方式在没有来得及本土化之前便已席卷了中国的学术思想界。因此现代中国学人用西方的概念和分析方式研究自己的思想传统时往往不免流为牵强附会和生搬硬套。其中最重要的一个症结，便在于他们不但在语言和技术层面上接受了西方的概念和分析方式，而且不少人还毫不迟疑地视西方的理论和观点为具有普遍性的真理，可以直接用来诠释中国的思想传统。其典型的表现便是把中国传统看作材料而安置在西方的理论模式之中。当然，西方的理论很多，彼此之间又有严重的冲突，因此中国学人在运用不同的理论模式时也有或精或粗的程度之别。

现代诠释已不可能避开西方的概念和分析方式了，甚至也无法完全不涉及西方的理论。但是我们仍有必要在实践中尽量把西方的概念和分析方式与西方的理论加以区别。这里所谓西方的理论当然是指那些解释西方文化和思想传统的理论。西方的概念和分析方式是相应于西方传统中的特殊现象而发展出来的；两者之间自有内在

的关联。但是各大思想传统之间的异趋毕竟不能完全抹杀它们仍有许多共同的地方。例如一般人都相信西方思想传统中以知识论最显其特色，因而为西方的科学提供了理论的根据。对照之下，中国思想传统中的知识论意识则相当薄弱，这也许是中国科学不发达的原因之一。让我们姑且接受这一论断，不作进一步的追究。但是接受这一论断并不足以否定中国思想传统中也有相当于西方“知识论”或“科学”的现象，因此西方有关“知识论”、“科学”的语言、概念以及分析方式也未尝不能处理这一类的现象，尽管它们在中国思想传统中不占主流的地位。事实上，“知识论”、“科学”本身即是西方的概念，而且早已用在中国学术思想史的研究上面了。然而西方关于“知识论”或“科学”的种种理论则不能直接用以阐明中国的思想传统。这是因为这些理论的具体内容是建筑在西方特殊的经验之上的，与中国传统相差过远。任何以西方现成的理论直接套用在中国经验之上的努力都不免要流为削足适履。西方哲学中“唯心论”与“唯物论”或“理性主义”与“经验主义”这一类的二分法，不但不能说明中国的思想传统，而且必然会造成理解上的混乱。此中的关键是在于中国思想史上自始便没有“心”和“物”两分的预设，知识论的意识既不发达，知识究竟源于“理性”还是“经验”也从来没有成为中国思想史上的中心问题。我们强调现代诠释必须尽量把西方的理论和西方的概念及分析方式加以区别，其道理是很明白的。这便是说，西方绣成的鸳鸯固然值得借鉴，但更重要的则是取得西方人绣鸳鸯的针法。前面所说的宋代新儒家的成就便已充分地证明了：针法和现成的鸳鸯确是可以分开的。他们上承数百年佛教中国化的历史趋势，终于成功地吸收了这一精微艰深的外来思想系统，从而更新了儒学的传统。让我们试举一例。沈曾植（1851—1922）曾指出，陆象山所悟之道即是“太极”，极似华严法界观。他自言其为学得力处在“智识”或“灵识”，显然是佛教的观念；至于他指点人时始终不肯说破、不肯指实，则更是禅家

所谓“宗门作用”。但他最后的学术归宿仍在偏门。（见《海日楼札丛》卷四“象山从宇宙二字悟道”条）沈氏虽以史地考证著称，然而他早年潜心宋儒义理之学，中岁以后则精治佛典。因此他的观察是值得我们参考的。无论我们是否完全接受他的论断，这个具体的例子至少可以使我们看见，新儒学是通过什么途径来运用佛教的概念和分析方式的。在这一方面，宋代新儒家的业绩对于现代诠释是非常富于启示性的。

上面这一段讨论主要是为了说明西方的概念和理论在现代诠释中的效用及其限度。中国的思想传统今天必须通过现代诠释才能在世界配景中显出它的文化特色。前面已指出，在这一诠释的过程中，我们已不可能避开西方的概念，正如宋代新儒家无法不借用佛教的概念一样。但是现代诠释如果希望取得和宋代新儒学相同的成就，西方的概念和分析方式最后必须能和中国思想传统融化成一体，而不是出之以安排牵凑。这正是宋代理学家所再三强调的“莫安排”之教。现代诠释尤其必须避免把中国的思想安排在任何西方现成的理论之中，因为那样做不但无从彰显中国传统的特色，而且是适得其反，把它和西方传统的相异之处完全抹杀了。本书涉及西方的概念和学说主要都是为了通过现代诠释以说明中国思想的独特系统。这里面，并不含蕴着一丝一毫“西天取经”（“向西方寻找真理”）的意思。我最近在另一篇文字中曾说：

> 我个人一向是从史学的观点研究中国传统的动态，因此不但要观察它循着什么具体途径而变动，而且希望尽可能地穷尽这些变动的历史曲折。依我的偏见，这是展示中国文化传统的独特面貌的一个最可靠的途径。我虽然也偶而引用西方的理论和事实以为参证比较之资，但其目的只是为了增加说明上的方便，决非为了证实或否证任何一个流行的学说。

我又说：

> 事实上，我在中国思想史研究中所偶然引用的西方观念都只有援助性的作用。我的立足点永远是中国传统及其原始典籍内部中所呈现的脉络，而不是任何外来的“理论架构”。严格地说，没有任何一种西方的理论或方法可以现成地套用在中国史的具体研究上面。所以我希望读者的眼光不要放错了地方。（均见《关于新教伦理与儒学研究》一文，刊于《九州学刊》第一卷第二期，1986 年 12 月）

以上这两段话对于本书是完全适用的。但是我必须补充一句。这些话仅在揭出我自己对于现代诠释所悬的标准，决不表示本书所收的论文已经符合了这个标准。中西观念的“格义”、西方概念的“本土化”和现代诠释这三层工作今天都必须在同一阶段中“毕其功于一役”，这自然是比宋代新儒学的重建更为艰巨的历史事业。如果本书能在这一大事业的建设过程中提供一砖一石之助，那么它的出版便不算完全浪费纸张了。

**1987 年 2 月 12 日序于美国康州之橘乡**

# 《文化评论与中国情怀》自序（1988）

本书选收了我近年来讨论文化和思想问题的一部分文字。这些文字先后发表在台北和香港的报刊上，特别是《中国时报》、《联合报》、《当代》和《明报月刊》。趁这次汇集成书的机会，我对其中几篇略作了一些增删，但基本论旨并无改变。我很感谢各报刊的主编朋友们。如果不是他们的热心督促，这些文字是不可能写成的。

本书定名为《文化评论与中国情怀》，这一点也许应该略加说明。1985 年 6 月，董桥先生为《明报月刊》计划了一个“中国的情怀”专页，坚邀我参加一份，因此我便写了那篇《常侨居是山，不忍见耳》，此文现收入本书之中。但是全书涉及“中国情怀”的仅此一篇，为什么这四个字竟成为书名的一部分呢？这是因为本书所收的文化评论的文字都是在“中国情怀”之下写成的。我可以毫不迟疑地说，如果不是由于我的“中国情怀”在暗中作祟，这部书是不可能产生的。从前人都说，陶渊明的诗中，篇篇有酒，我这部集子中则篇篇都有“中国情怀”。

所谓“中国情怀”其实便是一种中国文化的情结。此情古人早已有之。李陵《答苏武书》所谓“远托异国，昔人所悲；望风怀想，能不依依”便已道出此中症结。李书虽伪，其情则绝不能伪。像我这样早年受中国文化陶冶的人，是不可能完全忘情于中国的。但是这只是文化上不能忘情，与现实政治之间并无必然的关系。本书所收文字中虽间有关涉政治的部分，然而其基本立场仍是文化的。文化包含了政治，同时也超越现实政治，这是本书的一个中心

论点。

我是在1950年离开中国大陆来到香港的，然后再移居到美国，以现实生活而言，我不但早已与大陆脱了节，而且和台湾更是向无渊源。70年代以后，我在学术思想上开始和台湾发生了较为密切的联系，但是我在台湾的访问从来没有超过两个月。从文化观点说，大陆、台湾、香港在我心中都是中国的一部分。如果说我的学术工作和台湾、香港关系较深，而和大陆的距离较远，那完全是由于政治现实造成的，在过去三四十年间，我的“中国情怀”只有去台湾和香港两地才有自由表达的机会。今天的情况已大有不同，“远托异国”的人也可以和大陆的学术文化界发生有实质意义的交流。这当然更增强了我们关于文化可以超越政治的信念。但是最后我愿意强调一点：本书各篇文字都是以整个文化中国为对象，而我个人所关怀的也从来便是整体中国文化的前景。因政治现实而产生的地域界线在本书中是不存在的。

**1988年10月10日于普林斯顿**

# 《文化评论与中国情怀》新版自序（2011）

这部《文化评论与中国情怀》是1988年集结刊行的，至今已有二十三年了。在这二十三年中，本书也曾重印过几次，但基本上没有更动。这次廖志峰先生准备重新排版，问我有没有新的文字可以收入，使形式和内容都和旧版有所不同？我仔细考虑之后，检出了五篇文章附在本书之末。让我简单说一说这五篇文章为什么入选。

本书初版收有两篇谈围棋的文字。分别讨论吴清源和林海峰在这门艺术上的创造性成就。2000年王立诚、王铭琬分别获得日本“棋圣”和“本因坊”的桂冠，我写了《殿上垂裳有二王》一文，刊在台北《中国时报》的“人间”副刊上，以志一时的欣悦之情。此文经大陆的《万象》杂志刊出后，被北京《围棋天地》发现，又转载一次，博得较多的读者。《围棋天地》的编者因此向我约稿，希望我能继续谈谈围棋作为一种艺术的特质。《境界与平常心》便是在这种情况下写成的。现在将这四篇有关围棋的文章收在一起，我认为是理所当然的。

1994年春季，我应邀去日本大阪的关西大学访问，日本友人提议我作一次演讲，专谈我个人的求学过程，因为他们知道我的经验有一些比较特殊的地方。为了给日译者提供方便，我事先写了《我走过的路》这篇讲稿，后来发表在关西大学《中国文学会纪要》上面。《新亚书院纪念碑铭》和《唐君毅先生铜像赞》是最近应母校之命撰成的，恰好充实了《我走过的路》中有关新亚

书院部分的简略叙述。这三篇文字都和我的文化认同与中国情怀密切相关，自然应该收入本书。我在初版《自序》中曾说过，我的“中国情怀”其实只是一种“文化情结”。现在我愿意说得更明白一点：无论称它作“中国情怀”还是“文化情节”，总之它已和我个人的精神生命或价值系统化为一体。我这样说，不含有一丝一毫的妄念，企图把我个人的“中国情怀”和“中国文化”等同起来。恰恰相反，我的“中国情怀”虽取自中国文化，但仅仅是其中一点一滴而已。庄子“偃鼠饮河，不过满腹”一语在此适可借用。中国文化如大河，我个人则像偃鼠一样，所饮者止于满腹。不过既已入我腹中，则此一点一滴之水必随我而移动，不复受地域的限制，故我之所在亦即此情怀之所在。新版所收的五篇文字正好可以证实这一点。是为序。

**辛亥革命一百年 7 月 10 日于普林斯顿**

# 《犹记风吹水上鳞——钱穆与现代中国学术》自序（1991）

钱宾四师辞世已整整一年了，一年前我曾写了两篇悼念他的文字——《犹记风吹水上鳞》和《一生为故国招魂》——先后发表在《中国时报》和《联合报》上。三民书局刘振强先生当时曾约我编一部纪念宾四师的专刊，因为宾四师晚年的著作几乎全是由刘先生经手出版的。原则上我接受了这个任务，然而在实行时却不得不对原来的计划加以修改。这一年来，台湾、香港和大陆都刊出了不少纪念钱先生的文字，但是我旅居海外，无法进行有系统的收集工作，如果仅就眼前所见，汇集成册，则不免遗漏过甚。几经考虑之后，我决定把我自己以前涉及钱先生的文字合为一编，作为个人纪念钱先生逝世一周年的献礼。

这里所收的文字多数是与钱先生直接相关的，但也有两三篇仅间接涉及他的学术和思想，应略加说明。《〈周礼〉考证与〈周礼〉的现代启示》曾刊于台北的《新史学》（一卷三期，1990 年 9 月）和北京的《中国文化》第三期（1990 年 12 月）。此文特别指出钱先生《刘向歆父子年谱》和《周官著作时代考》的重大贡献。前一文尤其曾震撼了当时的学术界，使人从康有为《新学伪经考》的笼罩中彻底解放了出来。《周礼》决不是刘歆为了助王莽篡位而伪造的“建国大纲”，至此已无疑义，重翻旧案是徒劳无功的事。但是由于今天新一代的学人对清末民初的今古文经学之争已隔得远了，对于这个问题的意义恐怕不免也有些看不清了。最近我在《胡适的

日记》(台北：远流出版公司影印本，1990年，第十册)中发现了一则纪事，值得引在这里。《日记》民国十九年十月二十八日条说：

> 昨今两日读钱穆(宾四)先生的《刘向歆父子年谱》(《燕京学报》七)及顾颉刚的《五德终始说下的政治和历史》(《清华学报》六·一)。
>
> 钱谱为一大著作，见解与体例都好。他不信《新学伪经考》，立二十八事不可通以驳之。
>
> 顾说一部分作于曾见钱谱之后，而墨守康有为、崔适之说，殊不可晓。

这是《向、歆年谱》初问世时的反响，是有关现代中国学术史的第一手史料。我在写关于《周礼》一文时，《胡适的日记》尚未出版，所以现在抄在这里，以为补充。第二年(1921年)北京大学聘钱先生讲授中国上古史和秦汉史，其渊源即在于此。

《中国文化的海外媒介》一文原为悼念杨莲生师而作，因其中有专节论及钱先生，所以也收在这里。钱、杨两先生同是我正式受业的老师，不意同年逝世，相去不过两个多月。从此我竟成韩愈所谓"世无孔子，不在弟子之列"了，思之尤不胜其伤悼。《中国近代思想史上的激进与保守》一篇长文虽未正面涉及钱先生，然而却为他的学术和思想提供了一种时代的背景。钱先生在1988年为《国史新论》所写的《再版序》上说：

> 余之所论每若守旧，而余持论之出发点，则实求维新。亦可谓为余治史之发踪指示者，则皆当前维新派之意见。(台北：东大图书公司，增订初版，1989年)

这正是我的《激进与保守》文中所讨论的主题之一。原文是香

港中文大学二十五周年纪念讲座第四讲的记录（1988 年），曾刊于《中文大学校刊》附刊十九。此次重印，文字略有改动。

本书所收各文中，最早发表的是《〈十批判书〉与〈先秦诸子系年〉互校记》，时在 1954 年。此文揭出了《十批判》作者抄袭钱先生的著作的事实，是现代学术史上一重极有趣的公案。由于此文未经重印，故流传不广。此次收入集中，校勘和考证的部分一仍旧贯，但在行文方面则作了较大的修改。官方学术界曾间接反击此文，采取变被告为原告的策略，反过来指《先秦诸子系年》由抄袭而成，更为学术史添一趣闻。因此我又补写了一篇跋文，供读者参考。

《钱穆与新儒家》一文近四万言，最近才写成，是本书中最长的一篇，此文较去年所写的两篇悼念文字为详实，因之也许可以更进一步说明钱先生的治学精神。但是为了避免引起无谓的争端，我没有让它先在报章杂志上露面。所以这是第一次刊布的文字。

本书《附录》收入钱先生论学论文的书简三通，这是从我手头尚保存着的信中挑选出来的。我因为屡次迁居，师友书简损失最多。钱先生给我的信也颇多遗失和残阙，现存的几十封信是我在钱先生逝世后，翻箱倒柜找到的。《附录》第一、第二通写于 1960 年，那时钱先生正在耶鲁大学任客座教授。这两卦信都是对我的《汉晋之际士之新自觉与新思潮》初稿的批评和讨论。其时我治国史不过刚刚入门，这两封信对我有振聋启聩的震撼力。当时我的计划是读完学位后回到新亚去执教，所以主要精神是放在西方历史和思想方面，如罗马史、西方古代、中古政治思想史、文艺复兴与宗教改革以及历史哲学等都是我曾正式选修过的课程。我的心里颇有些焦急，因为我实在腾不出太多的时间来专读中国书，而中国古籍又是那样的浩如烟海。我在给钱先生的信中不免透露了这一浮躁的心情。钱先生每以朱子“放宽程限，紧着工夫”的话来勉慰我，叫我不要心慌。这种训诫真是对症下药，使我终身受用无穷。钱先生

又特别提醒我：治中国学术思想史必须在源头处着力，不能以断代为限。这句话也是我终身不能忘记的，虽然我至今仍停留在“虽不能至，心向往之”的阶段。钱先生又一再告诫我不可追逐时尚，斗奇炫博，走上华而不实的斜径。我自己感觉非常幸运，在我步向学术旅程的关键时刻能够得到这样一位良师的当头棒喝。限于才力，我的成绩自然远远没有达到钱先生当初对我的期待。但是我后来常常把钱先生的意思——其实也就是中国传统的为学之方——辗转说给向我问学的青年朋友们听。我勉强做到了钱先生所说的“守先待后”。《附录》中的第三封信是1966年写的，那时我刚刚回到哈佛任教，胸中正酝酿着对清代中期思想史的一种新解释，而以戴东原与章学诚的对照为其中心线索。因此我写信向钱先生求教，现在发表出来的便是他的答书。这是我的《论戴震与章学诚》的一个远源。我自己曾受到钱先生这几封论学书简的启发和激励，所以现在决定把它们公诸于世，与有志于治中国学术思想史者共享之，并略述其背景如上。

**1991年9月26日序于美国普林斯顿**



# 《中国文化与现代变迁》自序（1992）

本书集结了我在1988—1991年这三年间讨论文化和思想问题的文字。其中只有两三篇短文早于1988年。《论文化超越》一文是根据1988年9月在香港公开讲演的记录修改而成的，《中国近代个人观的改变》和《自我的失落与重建》也是在讲词的基础上整理成篇的。讲词自然比不上撰写的文字那样结构紧凑和推理谨严。但讲词也有一个长处，即根据一两个中心观点和讲演纲要作临场的发挥，往往能收到思想奔放和视野广阔的效果。这次收入本书，我对这三篇讲词都曾作了大幅度的修改和增删，有些讲词不止改动过一次，甚至在校稿时期还不断字斟句酌，以期尽量减少口语松弛的毛病。

本书所收的都是属于通论性质的文字，学院式的论文概未入选。我不敢用"雅俗共赏"四个字作选文的标准，我的目标毋宁是"雅俗共解"。我希望没有受过任何专业训练但关心中国现代的文化和思想问题的读者都能看得懂本书所选收的文字。如果允许我说一句坦白的话，这些通论文字实在比学院式的论文更难下笔。每选定一题，我事先都必须广泛地阅读有关的参考资料和反复思量，然后才敢动手。即使有些是平时已读过的书籍，在写作时仍然要详细检查一遍。由于通论性文字所依据的知识背景远为广阔，因此准备功夫往往需时甚多。实际写作反而是最轻松的一步了。本书各文都是卑之无甚高论。我唯一能保证的是我尽可能不说毫无根据或自己并不相信的话。我严格要求自己对读者负责。

本书定名为《中国文化与现代变迁》是因为所收各篇大体都可以包括在这两个主题之内。但讨论中国文化有时不能不旁引西方以资参证；讨论现代变迁有时也不免要上溯古代以明源流。更重要的是这两个主题在本书中不是孤立的，而是密切相关的。本书的主要旨趣正是要从现代变迁中窥测中国文化的新动向。

**1992年8月23日于普林斯顿**

# 《钱穆与中国文化》自序（1994）

先师钱宾四先生（1895—1990）逝世已整整四年了。以中国的虚岁计，今年正值他的百岁冥诞。不先不后，这部论文集——《钱穆与中国文化》——恰好此时在上海面世，离他埋骨之地不过一日之程，这真是一个不可思议的巧合。但这并不是唯一的巧合。我在《犹记风吹水上鳞》的悼文中曾指出，就在钱先生逝世的时刻，我正在第一次把他的历史观念介绍给西方的读者。更巧的是我这篇关于20世纪中国民族史的概念变迁的文字（Changing Conceptions of National History in Twentieth Century China），不迟不早，在今年才由瑞典诺贝尔学术讨论会正式出版（*Conceptions of National History*, Proceedings of Nobel Symposium 78, Edited by Etik Lönnroth, Karl Mclin, Ragnar Björk, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1994），也赶上了钱先生的百岁冥诞。这样一而再、再而三的巧合是至可惊异的。无论如何，我很高兴能借这个机会把这一册书和这一篇论文献给在另一个世界中的钱先生。

瑞典马悦然教授（Göran Malmqvist）在评论我的论文时也提到了钱先生。他说：钱穆在本世纪的中国史学家之中是最具有中国情怀的一位。他对中国的光辉的过去怀有极大的敬意，同时也对中国的光辉的未来抱着极大的信心。在钱穆看来，只有做到以下两件事才能保证中国的未来：即中国人不但具有民族认同的胸襟，并且具有为之奋斗的意愿。马先生虽是语言学家，而非史学家，但这几句话显示出他对钱先生的史学精神有亲切的认识。我在这里只想加一

个注释，即钱先生的民族认同基本上是指文化认同。本书既题名为“钱穆与中国文化”，我想我也有责任对“中国文化”四个字略做一点解题的工作。

钱先生从史学的观点出发，并不把中国文化看作是一成不变的东西；相反地，中国文化是在长期历史中不断演进和发展而形成的。正因如此，中国文化中也不断吸收了许多外来文化成分，如南北朝隋唐时期的中亚音乐、医学、印度佛教，以及明清之际的西方天文历算之类，都是最显著的事例。这些个别的外来文化成分虽然丰富了中国文化的内容，甚至引起了它的自我调整（如佛教），但整体地说，中国文化的流向及其价值系统在19世纪中叶以前并未发生根本性的改变。

从本世纪开始，中国人才陷入了认同的危机，包括民族认同和文化认同在内。章炳麟、刘师培诸人竟能对中国民族西来说深信不疑，甚至还称中东的加尔特亚（Chaldea）为“宗国”，并附会于古代传说中“葛天氏”的对音（见章炳麟《訄书·序种姓上》）。这件事决不能仅仅当作笑话来看，也不能解释为知识不足，而是深刻地反映了当时民族认同的心理危机。换句话说，他们是要使中国人认同于西方人。所以章氏又说：“今世种同者古或异；种异者古或同。”“太初有黄黑二民，或云白黑。”更严重而且也更持久的则是文化认同的危机。20世纪上半叶中国思想的主流实在是环绕着文化认同的问题而发展的。以各种方式出现的中西文化的长期争论，归结到最后，只是下面这个问题：在西方文化的强烈冲击下，现代中国人究竟能不能继续保持原有的文化认同呢？还是必须向西方文化认同呢？（关于认同的程度问题，这里可以不论。）不可否认，以思想界的大趋势说，向西方文化认同在20世纪的中国终于取得了主导的地位。但是由于西方文化的内在分裂，中国人的西方认同也随之而一分为二。

钱先生曾说，他一生都被困在中西文化的争论之中。这是大可激人深思的自白。他又说：“余之所论每若守旧，而余持论之出发

点，则实求维新。”换言之，他的基本立场是要吸收西方新的文化而不失故我的认同。这和陈寅恪先生所谓“一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位”是完全一致的。这正是钱先生被中西文化之争所困的根源所在；不用说，陈先生也同在此困中。主流派的中国知识分子或认同于北美的西方文化，或认同于东欧的西方文化，都能勇往直前，义无反顾；他们只有精神解放的喜悦而无困扰之苦。但是像钱先生、陈先生这样的学人则无法接受“进步”和“落后”的简单二分法，他们求新而不肯弃旧，回翔瞻顾，自不免越来越感到陷于困境。

在50年代以前，文化认同的争辩仅仅停留在理论的层面。由于社会进化论和实证论长期以来支配着中国史学界，几乎已成牢不可破的天经地义，西方认同论在文化争辩中终于取得了压倒性的胜利。在这一学术空气下，中西文化的差异已被理解为社会进化阶段的不同，即中国尚停滞在“中古时代”而西方则已进入“现代”阶段。不但如此，在实证论的化约运作之下，社会结构和经济形态被看作决定性的历史动力；文化的概念则在史学和社会科学的研究中退居于“残余的范畴”。这一层思想上的曲折颇有助于了解20世纪中国人关于文化认同的变迁。中西文化的争辩最初起于对中国文化的认同，但最后却得到了一个完全相反的结论：中国的前途只有认同于现代西方才有出路。这一结论之中虽仍有北美与东欧两模式的分歧，但这是次一级的内部分歧，并不能动摇此结论的整体。在相当长的一段时期，中国人对这一南辕北辙的大转变竟能坦然接受而丝毫不露出心理上的紧张，这应该怎样理解呢？我想一部分原因是由于概念上偷梁换柱的成功。“西方”不再是一个地理名词而是“普遍”的代号，“现代西方”则象征着“普遍的现代性”。通过这样的转换，认同“西方”变成了认同“现代”。这是“现代化”一词取代“西化”而普遍流行的一个重要根据。民族文化的意识不能容忍“西化”，但却会为“现代化”所激动。而且“文化”既已退

居于“残余的范畴”，中西文化异同的辩论也随之而失去了意义。社会结构和经济形态的彻底变更才是“现代化”的首要任务，这是只有通过“革命”才能完成的。晚清以来，中国人的强烈的民族文化意识并未消逝，但是在最近几十年中这股巨大的动力已不再追寻中国文化的认同，而集中于推动“革命”。中国“革命”之所以归宿于文化领域也是事有必至的。“革命”的挫折必须归罪于它的障碍物，在一切有形的障碍都不复存在的情形下，文化的无形阻力自然便成为“革命”的主要敌人了。这是中国在本世纪从“文化认同”转为“文化否定”的一条主线。

然而本世纪即将落幕的前夕，西方学术思想界却发生了一个值得注目的大转变。不但社会进化阶段论和实证论已开始受到严重的挑战，50、60年代盛行一时的“现代化理论”也已失去了它的光彩。在“冷战”结束以后，世界的冲突不但没有和缓，反而更加深了。更重要的是这些新的冲突几乎全部起源于民族和文化（宗教）之间的差异。1993年夏天，亨廷顿（Samuel P. Huntington）发表了一篇题为《文明的冲突》的论文，引出了全世界的争论。这篇论文的本身并没有什么学术价值，其中颇多“兴到乱语”。但它所激起的世界性的回响则是一个不容忽视的文化现象。亨廷顿的论文其实是一个信号，表示我们对这个世界的划分既不能再根据冷战时代的意识形态，也不能根据“先进”、“落后”这些源于西方中心论的概念。在20世纪走到尽头的时候，我们又重新发现“文明”、“文化”这些“过了时”的老观念仍未可尽废。亨氏所用的“文明”这个词汇基本上取自汤因比（Arnold J. Toynbee）。他又进一步把“文明”界定为“文化实体”（cultural entity），并强调今后世界冲突的根源既不是意识形态，也不是经济，而是文化；宗教则在他所谓的“文化”中占据着枢纽性的地位。所以他划分世界各大“文明”也以宗教传统为主要标准。（他甚至把今天的中国仍看成是一个由儒教主宰的国家，其荒诞不经可想。）但是当作一个信号来看，这篇文字

的意义却不因其内容的粗疏而减低。它标志着社会科学主流派也正式承认文化不能化约为社会结构和经济形态的附生物，因为亨氏是美国现代化理论中一个有代表性的学人。他之所以有此转向则并非出于偶然，而别有其思想史的背景。最近一二十年来，美国文化与思想界出现了许多重大的争议，其中之一即是针对着西方中心论而发的文化多元论。由于美国是一个多种族、多文化的国家，文化多元论在社会上获得广大的回响，以至许多著名的大学都不得不修改课程，减少西方的经典，增添非西方的经典。亨廷顿自然不得不受到这一新思潮的影响。

我无意过高估计亨廷顿论文的价值，更不是说，在此之前，没有其他社会科学主流中的学人重视过文化的作用。我只是要指出，亨氏此文的刊布适逢其时，因此才产生了普遍的反应。这个反应似乎说明了一件事：在一般人的心中，文化一直是一股真实的力量，不能化约为其他的东西。西方社会科学主流的化约论并没有走出学术界，为多数人所接受。

这样看来，无论是在思想上或知识上，我们今天都已具备了新的基础，再度展开关于文化问题的讨论。文化认同的危机困扰着中国知识分子已整整一个世纪，这一困扰今天不但没有过去，反而更加深了。在这本书中，我仅仅接触到这个大问题中的某些片断，研究和思考都远不够成熟。应当特别指出的是：本书的一切讨论都不是自我作古，而是接着前辈学人（包括钱先生在内）所提出的问题，继续有所探索。我十分诚恳地盼望着读者的指正和批评。

最后，我必须向王元化先生表示最诚挚的感谢。如果不是他的热心和努力，这本书是不可能存在的。

**1994 年 7 月 26 日于普林斯顿**

# 中国现代的文化危机与民族认同
## ——《历史人物与文化危机》自序（1995）

自19世纪中叶从来，中国的文化危机随着时序的迁流而不断加深，一直到今天还看不到脱出危机的迹象。不但如此，今天中国的文化危机反而更为深化了，因为在这个世纪末（用中国的说法是“末世”）的年代里，世界各地，尤其是西方，都出现了极其严重的文化危机，而这些外面的危机现在又都与中国原有的危机合流了。最近我读到大陆和台湾新一代知识分子的文字，其中充满了“后现代”、“后殖民”，“后结构”、“东方主义”、“解构”、“文化多元”种种最流行的时尚论说。世界的一切文化危机似乎都已由中国知识界全面承受下来了。

在这个后冷战时代的世界，文化危机的论说方式虽然千奇百怪，但大体言之，只有两种相反的倾向，一种是伴随着多元化而来的相对主义，多元化本是现代文化的一个健康的发展。然而多元化一旦和极端的怀疑论和虚无论合流之后，便形成了各式各样的相对主义，终至失去任何共同的标准，使人不再能判断善恶、真伪或美丑。《庄子》“彼亦一是非，此亦一是非”的相对主义论点，也是由“道术将为天下裂”的局势造成的，不过与现代的情况相较，有如小巫见大巫而已。

相对主义所涵蕴的文化危机，如果发展到极限，便是墨子所谓“一人一义，十人十义”。这一危机在今天知识分子中表现得最为突出，但在后冷战的时代，集体认同的新寻求则涵蕴着另一文化危机，这一论说方式大致可以亨廷顿（Samuel P. Huntington）所

忧虑的"文明的冲突"为代表。东欧和前苏联的极权体制崩解以后，以前长期受压制的各民族文化开始复苏。同时，文化相对主义的兴起也不断向西方文化独霸的意识挑战，以致西方社会科学主流中的学人如亨廷顿也不得不承认世界上其他文化传统——以宗教为中心——已构成对西方文化的威胁。这一多元化倾向的正面意义也是人所共见的。但是这一倾向发展到极端也会引生"返本论"（fundamentalism）的文化危机。fundamentalism 一般译为"原教旨论"，因为这是宗教史上的常见现象。原教旨论者一方面以创教者的最早教义号召族群，另一方面则具有强烈的排他性。亨廷顿所说的"文明的冲突"主要便是以伊斯兰教的"原教旨论"为对象。我改译"原教旨"为"返本"则是因为这一现象并不限于宗教。不久以前美国奥克拉荷马市的爆炸案已追溯到一种"密歇根民兵"（Michigan Militia）的组织，其根据即在美国建国时期的原始理想。这一组织与宗教无关，但显然也是一种 fundamentalism。所以中国旧有的"返本"一词恰好可以借用，因为"返本论"较之"原教旨论"无疑更适用于中国的儒家和道家。而且照最近中国大陆上所谓"易学"和"气功"的流行情况来看，如果将来中国出现儒家、道家或儒道混合的"返本论"运动，那也是不足为异的。

总之，在后冷战时代，源于西方的政治意识形态在中国大陆也同样破产了。现在不但一部分知识分子表现出重新认识文化传统的严肃要求，甚至官方也开始对中国文化，尤其是儒学，发生了兴趣。前者可用近两三年大陆上出现的一股"国学"新潮为代表。这股新潮的性质并不简单，暂时还无法分析得清楚。但是如果我们说：在"国学"新潮的后面，存在着一种文化认同的潜意识，大概尚不致于离题太远。从这一角度看，这一新潮也未尝不和"后殖民"、"后现代"、"东方主义"等来自西方的时尚论说，有其消息互通的一面。

不可否认地，近几年来，在一般中国人的意识中，中国文化

传统的位置确有所提升。但文化危机则仍非短期内所能挽回。这里有多方面的原因：首先是1949年以后，由于民间社会被摧毁殆尽，中国传统的文化价值已失去了存在的依据，许多基本价值不是遭到唾弃，便是受到歪曲。据最近的实地调查，不但仁义道德、慈孝、中庸、和谐、容忍等传统德目失其效用，而且一切宗教信仰——包括敬祖先的意识——也在若存若亡之间。这种思想状态遍及于各年龄层，其主要造因则在1949年以后，而以“文化大革命”为最大的关键。所以研究者沉痛地指出，这给中国人留下了一个史无前例的文化危机，旧的价值系统已残破不堪，但新的价值系统却并未出现。这是一种文化真空的状态，前景如何则无人能加以预测。（详见 Godwin C. Chu and Yanan Ju，*The Great Wall in Ruins, Communication and Cultural Change in China*，纽约州立大学出版社，1993）中国文化的实况如此，决不是空言所能济事的。

其次，大陆学人的反传统激情现在虽有开始退潮的迹象，但新的“国学”研究仅在萌芽阶段，目前还不足以承担阐明中国历史和文化的任务。一般而言，人文研究和科学研究一样，都需要有一个长期的研究传统作为它的根据地。研究传统越深厚，则取得的成绩也越大。但所谓研究传统并不是“定于一尊”，经久不变，而是一个不断推陈出新的发展历程，其中往往发生“典范式的革命”。事实上，“典范式的革命”之所以能够出现，正是由于研究传统的存在。西方人文研究在近二三十年中变异迭出，但整个传统却因此而变得更为丰富。与此相反，中国的人文研究传统自1949年以后便中断了。以“国学”而言，20世纪前半叶原已建立起深厚的基础，一方面继承了传统经、史、子、集各部门的遗产，另一方面又发展了新的观点与方法，而且研究的取向也是多元的。但是自50年代起，大陆上的人文研究便已为粗暴的意识形态所全面笼罩，以往“国学”研究的业绩被彻底否定了，甚至“国学”这个名词也长期成为禁忌。在这种背景之下，今天要想复活“国学”研究真是谈何

容易！

最近一位俄国史学家分析苏联解体后史学研究所面临的种种困难，对于我们了解中国大陆的人文现状很有参考价值。他说，官方史学破产以后，俄国只剩下了一片“哲学的空白”（a philosophical void）；现在许多人竟顺手乱抓一切荒谬的东西来填补这片“空白”，从神秘主义、“旁门左道”（occultism），到侵略性的沙文主义都大为流行。苏维埃帝国的崩溃诱发了人们操纵历史记忆的需要和思古的情绪，其结果是对历史的建构流入随心所欲而且往往出人意表的境地。思想的自由竟变成了不负责任的恣纵；人们在旧神话的残骸上又编织了新神话。这位史学家也希望通过史学研究以重建俄国的文化价值，因此他特别强调“从内部研究历史”的重要性，更强调史学家必须同时对他研究的对象和他所寄身的社会负起严肃的责任。（见 Aaron I. Gurevich，“The Double Responsibility the Historian”，*Diogeries*，No.168，Vo1.42/4，Winter，1994）我们以俄国的情况与 80 年代“文化热”以来的中国大陆相对照，便可以看出，中国也同样存在着一片精神和思想的“空白”，中国知识人也同样有“顺手乱抓”一切东西来填补“空白”的倾向。他们不仅“抓”《周易》、特异功能、气功、道家、儒家，而且更不分皂白地“抓”任何西方流行的“新奇可喜之论”。我相信“顺手乱抓”的一个主要动力来自文化认同的新追寻，但寻求文化认同如不出之以严格的认知态度，则结局可能是加深而不是消解文化的危机。

由以上所论，可见今天中国的文化危机确是处在一种十分微妙的阶段：一方面充满着“危险”，另一方面又呈现出新的“契机”。（据说这是美国肯尼迪总统在字面上对中文“危机”一词的理解；其实英文 crisis 也指一种关键性的时刻，有转好或转坏两种可能的方向。）但我们必须认清：这一“危机”是世界性的，由于冷战的终结而全面暴露了出来。这里有一个特别值得注意的吊诡，今天世

界上各民族追求文化认同并向西方的文化霸权挑战，虽然出于十分复杂的背景，但理论上的根据却仍然是由西方学人提供的。西方的人类学家、文化评论家、历史学家、哲学家等，在最近二三十年间颇多致疑于所谓“启蒙心态”，因此不再奉直线社会进化论、极端实证论、现代化理论等为金科玉律。文化多元论便是在这一新思潮之下成长起来的。“多元文化论”（multiculturalism）目前在美国这个多元族群的社会已成为争论的焦点。几年前斯坦福大学的教授会以三十九票对四票取消了该校唯一的“西方文化”的共同课程，而代之以“文化、观念与价值”的新课。在这门新课程中，欧洲的经典虽仍占有一个很高的比重，但其他非西方的作品——包括非洲、亚洲、美洲原住民以及妇女的述作——也构成重要的部分。这一破天荒的改变引起了极热烈的论战，战火至今未熄。由此可知，美国学术界不但在理论上而且在实践中，已承认社会上一切族群的文化都应该包括在大学的通识课程之内，西方文化必须从原来的独霸位置上撤退下来。把这一原则从美国社会推广到全世界，我们便不能不进一步承认：世界上每一民族所创造的文化都有其独特的价值，因此也都同样应该受到尊重。这便为世界各民族寻求文化认同的整体动向提供了理论的根据。今天中国的知识分子，无论在大陆、台湾或海外，也都或多或少、或正或反地受到这一后冷战思潮的冲击。

文化多元论是不是必然否认不同文化之间还可以有共同标准呢？是不是必然涵蕴所有的文化都具有完全相等的价值，更无高下优劣之可言呢？不同文化之间是否可以互相开放，互相影响，终于达成一种基本的共同了解呢？今天我们虽然已较能认识到文化传统的韧性，不再单纯地把它化约为社会、经济、或政治力量的依附品，但是我们是否应该走向文化决定论的另一极端呢？文化传统（包括观念和价值）在长期的历史进程中不断变动，这是无可否认的事实。那么所谓“文化认同”——无论是个人的还是集体

的，究竟是什么意思呢？以中国而言，是认同于“道术将为天下裂”时代的原始智慧呢？还是认同于西方文化传入以前，甚至佛教传入以前的儒、道等传统呢？如果文化认同也包涵着“与古为新”或“与时俱新”的意思，那么“认同”岂非主要变成了一种创造性的活动，并且不可避免地要容纳外来的文化成分于其中？（一个最明显的例子是1905年《国粹学报》第一期的《例略》说：“于泰西学术，其有新理特识足以证明中学者，皆从阐发。”这是因为当时，国粹学派认为“取外国之宜于我国而吾足以行焉者，亦国粹也”。引自胡逢祥《论辛亥革命时期的国粹主义史学》，《历史研究》，1985年第五期，页150）这些关于文化多元论的问题都不是容易解答的。西方学者近来的讨论虽汗牛充栋，但也只能澄清正反两派的论据，一时还无法消解基本的分歧。（参看 Charles Taylor，*Multiculturalism and the Politics of Recognition*，Princeton University Press，1992 和 Joyce Appleby，Lynn Hunt & Margaret Jacab，*Telling the Truth about History*，New York：W. W. Norton & Company，1994，pp.291–302。）

文化认同在西方学术的讨论仍在热烈进行中；这种讨论对于中国当前的文化危机会发生什么影响是一个最值得注意的问题。今天无论是在中国大陆、台湾、香港或海外，中国知识分子中都不乏倡导文化认同的人。（台湾更出现了仅仅认同于台湾本土的声音）。但是我们细察他们的持论，便会发现他们很少从内部对于自己文化传统的价值作出令人信服的新理解与新阐发。相反地，他们的主要论据是西方流行的一套又一套的“说词”，包括前面所提到的“东方主义”、“后现代”、“后殖民”、“解构”之类。这些“说词”并非不可引用，不过如果文化认同不是出于对自己族群的历史、文化、传统、价值等的深刻认识，而主要是为西方新兴的理论所激动，或利用西方流行的“说词”来支持某种特殊的政治立场，则这种“认同”是很脆弱的，是经不起严峻的考验的。一旦西方的思想气候改

变了，或政治情况不同了，文化认同随时可以转化为文化自谴。无论如何，中国的文化认同论者似乎在思想上还是认同于西方的“文化霸权”。这真是一个十分奇妙的吊诡。

这一心理的矛盾自然不自今日始。远在本世纪初，国粹学派便一方面痛斥当时中国学人“尊西人若帝天，视西籍如神圣”，而另一方面则奉达尔文、斯宾塞的社会进化论为无上的真理。他们事实上已为五四的启蒙心态，包括贬低中国传统打开了方便之门。我们可以说，国粹派在表面上认同于中国文化，在实质上则认同西方的主流思潮。因为自19世纪下半叶始，达尔文和斯宾塞的理论恰恰在西方思想界占据着中心的地位。（可看 Peter Gay，*The Cultivation of Hatred*，W. W. Norton Company，1993，pp.38–54。）同样地，今天不少中国知识分子转向文化认同也是因为西方各种认同理论已在学术界夺得了相当大的一片领域，并从边缘进入中心了。（参看 Elazar Barkan，“History and Cultural Studies”，in Ralph Cohen and Michael S. Roth，eds.，*History and Histories within the Human Sciences*，University Press of Virginia，1995，pp.349–369。）

这是我为什么要说，中国的文化危机今天仍在持续之中，甚至更为深化了。一百年来，在中国文化界发生影响的知识分子，始终摆脱不掉“尊西人若帝天，视西籍如神圣”的心态。西方知识界稍有风吹草动，不用三五年中国知识分子中便有人闻风而起。所以清末的“神圣”是达尔文、斯宾塞一派的社会进化论，五四时代是科学主义、实证主义，三四十年代是马克思主义，现在则是“东方主义”、解构主义之类。但是另一方面，中国知识分子对自己历史、文化、传统的认识则越来越疏远，因为古典训练在这一百年中是一个不断堕退的过程。到了今天，很少人能够离开某种西方的思维架构，而直接面对中国的文学、思想、历史了；他们似乎只有通过西方这一家或那一家的理论才能阐明中国的经典。在30年代整理国故的时期，陈寅恪已慨叹：“今日之谈中国古代哲学者，大抵即谈

其今日自身之哲学者也。”现在我们恐怕更要下一转语说：“今日之谈中国文、史、哲诸学者，大抵即谈西方某一流派之学者也。”如果这一“视西籍若神圣”的心态不能根本扭转，中国人的文化认同势将长期停留在认同西方的流行理论的阶段。族群的自我认同尽管现在已成为一个相当普遍的世界现象，中国知识分子恐怕未必能把握住这一契机，而在中国的人文研究方面有积极的建树。

今天大概不会有人抱残守阙到完全拒斥西方文化的地步。上面提到的陈寅恪也强调中国“必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位”。在近代学人中，他是少数能自践其信念的一个。他对西方和印度的经典都有直接的了解，但是他的心灵从来没有为西方所征服。相反地，他却能以不同文化为参照系统而发展出自己对于中国文化的认同。所以他的文化认同中已综合了西方现代的价值，如学术独立、思想自由、男女平等之类。这是读过他的著作的人很容易发现的。然而他的基本认同在中国文化则是毫无可疑的。他确实没有忘记“本来民族之地位”。我并不是说，陈寅恪的文化认同的方式具有典型性。事实上，文化认同对于个人而言都是如庄子所谓“鼹鼠饮河，不过满腹”而已，因此没有两个人的认同是完全一致的。我举此一例，以见认同于中国文化与接受外来文化可以是相反相成的。个人如此，推之集体亦然。

萨依德（Edward Said）在1978年刊行的《东方主义》一书，对于文化认同的研究发生了深远的影响。他严重地指责西方的“东方学家”的偏见，把“东方”描写为西方的反面——非理性、神秘、怪诞、淫乱。他认为这代表了西方帝国主义建立文化霸权的企图，东方人必须起而反抗。这一说法的必然含义之一自然是东方人必须摆脱西方人所强加的文化宰制，建立起自己的文化认同。但是萨依德的“东方”主要指中东的阿拉伯世界，并不包括中国。以中国而言，事实适得其反。自17、18世纪以来，西方的“东方学家”对古典中国是颂扬远过于贬斥。由于启蒙时代的西方作家对中国描

写得太美好，以致造成研究启蒙运动的专家之间的困惑。其中有人提出一种解释，即当时启蒙思想家为了批判西方文化，故意用中国为一种理想来鞭策自己，这就是所谓“打棍子理论”（beating-stick theory）：中国是西方人打自己的一根棍子。我们只要一读《中国：欧洲的模范》（Louis S. Maverick，*China：A Model for Europe*，1947）这本书，就可以明白其大概的情形了。这是中国人引用“东方主义”的说词时首先必须注意的重要事实。另一应注意之点是萨依德虽然主张中东阿拉伯世界各族群建立自己的文化认同，以抵抗西方帝国主义的文化霸权，但他并不取狭隘的部落观点。相反地，他认为文化认同绝不等于排斥一切“非我族类”的文化。在1993年刊行的《文化与帝国主义》一书中，他毫不含糊地指出，他一方面既不能接受美国某些白人保守派的文化霸权的观点，以为“我们”只需要关心“我们自己经典”；另一方面也不能同情反霸权者的矫枉过正，例如说：阿拉伯人只读阿拉伯的书，用阿拉伯的方法。他指出一个事实，在今天的世界，西方文化已传布到一切地区，其中有些成分已变成世界性的了。（他的例子是：贝多芬的音乐已成为“人类遗产的一部分”。）总之，今天世界一切文化都是混合体，都杂有异质的、高度分殊的因子，没有一个文化是单一而纯粹的。美国如此，阿拉伯世界也是如此。但是在美国和阿拉伯世界，今天都不乏褊狭甚至多疑的民族主义者，他们往往教育子弟去特别尊崇“自己的”传统，敌视一切“非我族类”的东西。这是一种没有批判精神、没有思维能力的原始冲动。萨依德的新著便是为了矫正这一流弊而写成的。（见 Said，*Culture and Imperialism*，Vintage Books Edition，1994，Introduction，xxv–xxvi）

萨依德的立场其实和上引陈寅恪的说法接近不过重点不同而已。他是一方面要求阿拉伯世界的人“不忘其本来之民族地位”，但另一方面在对抗西方帝国主义的文化霸权时，又不应连已成为“人类遗产的一部分”的西方文化也一并抛弃了。他们两人相同之

处是在文化认同上强调折衷去取。文化认同折衷论自然比“全盘西化”或“全盘本土化”麻烦得多，更不及后两种方式来得干脆痛快。但20世纪的中国经验却清楚地告诉我们：在社会大转变时代，文化认同并没有捷径可循，无论是个人还是民族集体，都必须在长期尝试和不断调整的过程中才能找得到适当的方向。所谓“全盘西化”或“全盘本土化”都只能是少数人的主观想象，可以成为理论上的“理想型”或“模式”，但在现实生活中决无可能出现。以常态情形而言，文化认同必然是在实际生活中逐渐发展和形成的，其间本土的成分和外来的成分互为作用，保守和创新也相反相成，折衷是无可避免的结局。即使是过去的“全盘西化”论者，尽管反对“折衷”，也未尝不承认这一事实。例如1935年胡适在评论“本位文化”问题时便说：“我们肯往前看的人们，应该虚心接受这个科学工艺的世界文化和它背后的精神文明，让那个世界文化充分和我们的老文化自由接触，自由切磋琢磨，借它的朝气锐气来打掉一点我们的老文化的惰性和暮气。将来文化大变动的结晶品，当然是一个中国本位的文化，那是毫无可疑的。”（《胡适论学近著》，上海：商务印书馆，1935，页556）可见“全盘西化”论者当时所提倡的不过是一个主观的态度，并不是真的认为中国可以百分之百地变成西方。

“全盘西化”论者都是自由主义者，他们并不曾想到运用政治暴力来改变中国的文化状态。因为他们有一个牢固的信念：“政府无论如何圣明，终是不配做文化的裁判官。”（胡适，上引文，页555）因此尽管“全盘西化”是一个有严重语病的名词，它的负面影响毕竟有限；具有独立判断能力的读者不一定会接受他们的论断。但“全盘西化”的偏激提法恐怕也对中国一部分知识分子发生了一种暗示作用，使他们感觉根据一种西方的模式来全面改造中国文化是可能的。1949年，特别是1966年以后，中国经历了一个长期的文化破灭的过程。当时的口号是“不破不立”、“破旧立

新”、“破字当头”、“兴无灭资”之类。所以“破”的是中国文化，“灭”的则是19世纪末以来传入中国的西方文化（所谓“资产阶级文化”），而“立”与“兴”的则是前苏联的斯大林体制。其实这才不折不扣地是一种“全盘西化”的革命。但它和30年代自由主义者所提倡的“全盘西化”有两点最重大的差异：第一、它以政治暴力为推行的方法，第二、它可以说是“反西方的西化”（“anti-Western Westernization”，此名词借自 Robert Bellah et al.，*The Good Society*，New York：Alfred A. Knopf，1991，p.250）。“反西方的西化”是一种矛盾的或“辩证的”统一；它对中国知识分子更具有特殊的吸引力：一方面“反西方”可以满足反帝国主义的民族情绪，另一方面“西方化”以“科学的社会主义”的新面貌出现，又恰好符合“视西籍若神圣”的潜意识。这是马克思主义的一般魅力在非西方世界的特殊表现。（关于马克思主义最能运用“科学规律”与“道德热情”两种相反的力量，使之互为支援，以激动西方一般的知识分子，可看 Michael Polanyi，*Personal Knowledge Toward a Post-Critical Philosophy*，University of Chicago Press，1958，pp.227-233。）从这一角度看自由主义者的“全盘西化”和马克思主义者的“反西方的西化”在思想内容上虽然南辕北辙，但在心理上仍不免有一脉相通之处。

无论是中国的自由主义者或马克思主义者，他们的主要努力也是要为中国寻求一个集体的现代认同。认真地说，他们也不是抛弃了中国，一味“崇洋媚外”。这种常见的道德谴责不仅不公平，而且搔不着痒处。上面已引了胡适的话承认充分“西化”（或“世界化”）并不致导致“中国本位文化”的消灭。同样的话在他的英文论著中更多，不必详引了。即使是中国的马克思主义者也常认为对中国文化应该“取其精华，弃其糟粕”。他们的共同问题，在我看来，毋宁在于把中国文化看成了一个“化”的对象——“西化”、“苏维埃化”、“世界化”或“现代化”。他们似乎认为只有在彻底被

“化”了以后，中国文化才有可能重新发挥积极的作用。至于在整个“化”的过程中——这是一个相当长的过程——中国文化是不是也可以有一些主动的贡献，或者我们是不是也应该努力使中国文化积极地、正面地参预这个“化”的历史进程？这些问题，从他们的观点上看，是没有意义的，因此也就没有提出来过。我必须声明，我在这里仅仅指出自由主义者和马克思主义者都把中国文化看作一个静物，而不是动力，因此只能被动地接受改造，而不能主动地自我转化。借用禅宗的话说，即是“心迷《法华》转”，而不是“心悟转《法华》”。但是两派在这一点上虽持相同的观点，并不能掩盖他们在其他许多方面的根本差异。

现在我要对中国文化危机和文化认同的问题作一次总结性的说明了。

一个世纪以来，文化危机和文化认同在中国相伴而生，并随著时间的推移而互相激荡。中外史学家的论断大致都以西方经济势力的入侵为现代中国文化危机的起源。所以“中国对西方挑战的回应”成为中国近代史研究中的基本典范。这一典范最初起于中国史学界，但最近三四十年来在美国发展得更成熟。根据这一典范，中国近代史始于鸦片战争，此后的每一阶段也都是对西方帝国主义的“回应”。由于“回应”不当，中国的危机于是越陷越深。“回应”理论当然是建立在下面这个假定之上，即中国历史自19世纪中叶以后便停滞不动。换句话说，中国史已无内在发展的动力，一切变动都起于被动地应付西方势力的冲击。试将这个一般性的历史理论移用于文化危机和文化认同的问题上，我们便立刻可以看出“回应”说与上面所论证的“《法华》转”说是完全一贯的。不过由于以前史学家过于看重经济、制度、社会的因素，而视文化为寄附品，所以“回应”的观点没有大规模而系统性地运用在文化史的研究上面而已。

但是文化和历史是不能截然分开的。因此在文化认同的问题

上修正“《法华》转”的观点便必然要求在近代史研究上修正“回应”的典范。因为如果一部中国近代史的进程基本上只是对于西方冲击的一系列的“回应”，而中国本身在此期间并没有内在的发展，那么中国文化当然也就只能成为被“化”的对象了。然而有趣得很，大约从70年代开始，美国史学界便逐渐对中国近代史领域中的“回应”典范发生怀疑。许多人不约而同地发现中国近代史几乎在每一方面——政治、经济、社会、思想——都显示出内在发展的轨迹，而不能完全解释为对西方的“回应”。到80年代中期，这一新的研究取向已表现得相当明显，所以有人正式提出：“回应”说代表着以西方为中心的历史观，是西方霸权在中国近代史研究上的实现，而新取向则预示着以中国为中心的观点将越来越受到新一代史学家的重视了。但新观点的出现也不是对“回应”说的全盘否定，因为西方势力的入侵引起了近代中国的巨大动荡毕竟是无可否认的历史事实。所以新观点并不取消旧观点，不过纠正后者的偏颇罢了。不但如此，如果史学家不能从内部观察近代中国的发展，则中国为什么以这样或那样的特殊方式“回应”西方的冲击也无法得到比较完整而深刻的说明。（关于美国史学界对“回应”典范的批评以及新研究取向的兴起，可看 Paul A. Cohen 的系统分析：*Discovering History in China*，*American Historical Writing on the Recent Chinese Past*，Columbia University Press，1984。）

以中国为中心的近代史研究在美国不过刚刚起步，还需要通过大量的专题探讨才能建立起它的新典范的稳定地位。但仅仅是这一转变的本身已大有助于文化认同问题的认识。这一转变也受到萨依德的“东方主义论”的某些影响，因此确和文化认同的问题消息相通。（参看 Cohen 前引书，页150及页219注2所引文献）前面已提及，萨依德在《文化与帝国主义》新著中，也承认阿拉伯世界的文化认同不应该是排斥一切外来的——尤其是西方的——文化成分。在他看来，有些文化价值即使源于西方，但经过长时期的传

播已为非西方的民族所广泛接受，因此便具有世界性了。萨依德先后见解的变迁值得重视。中国的读者如果曾受到《东方主义》的启发而倾向于一种近乎原教旨式的中国文化认同论，现在也有必要参考《文化与帝国主义》的论点而重新体认开放精神的现代意义。文化认同如此，史学研究也是如此。我十分重视 19 世纪中叶以来中国史各方面的内在动力，但并不否认西方文化对近代中国也有正面的、积极的影响。西方并不完全等于帝国主义的侵略和掠夺。真正的关键在于我们寻求文化认同或从事史学研究的时候能不能把握住适当的分寸。

近一二十年来西方多元文化观点的兴起，特别是冷战终结以后，各民族文化在以前共产党统治下各地区的迅速复活，使许多学者不能不重新估计民族和文化的力量。因此这四五年来，西方讨论民族认同和文化传统的著作相当丰富。这些讨论虽然没有直接涉及中国，但对中国近百年来在文化危机与文化认同上所经历的曲折道路却有参考的价值。有些上面已随文有所引证。现在为了总结全文，让我再提纲挈要，略加申论。

第一、除了 19 世纪晚期，冯桂芬至张之洞等人倡“中学为体、西学为用”那一短暂阶段外，中国知识界面对西方文化越往后便越不敢相信自己的民族文化在寻求中国的现代认同中能发生积极的作用。但“中体西用”说是早期对西方认识不深的产物，自严复、胡礼垣等人驳斥以后，逐渐无人问津。20 世纪以来，无论是“国粹派”或“西化派”都或暗或明地以西方为模式而铸造中国的现代认同。在社会达尔文主义的笼罩之下，中国知识界接受了两个观念：一、所有社会都依循一定的进化阶段而发展，如神权、君权与民权。二、西方不但比中国超前至少一个阶段，而且代表了社会发展的最完美的方式（因为完美，故能超前）。受着这两个观念的支配，为中国寻求现代认同的人自然便义无反顾地“师法西方”了。虽然不同时期、不同流派之间对于如何“师法西方”以及在哪些地方

"师法西方"，意见大有出入，但整体而论，他们都认定中国的现代认同以"认同西方"为其主要的部分。国粹派的方式是以现代西方的基本价值早已在古代中国出现（所谓"古已有之"）；孙中山的方式早期是"迎头赶上"西方，晚年则改为"以俄为师"（孙以1917年后的俄国代表了新的西方）；胡适的"西化"以美国为范式；毛泽东"向西方寻找真理"则归宿于"反西方的西化"。总之，"西方"永远是中国现代认同的核心部分；比较有影响力的中国知识分子似乎都不承认自己的文化传统还能在民族的认同中发挥什么积极的作用。这种情况甚至在抗日战争期间也没有改变。举一个最极端的例子：闻一多一方面说："民族主义是西洋的产物，我们的所谓'古'里，并没有这东西"（《闻一多全集·杂文》，页11），另一方面，更说"中国文化精神"有三个代表，即"儒家、道家、墨家"，顺序为"偷儿、骗子、土匪"（同上，页19—23）。民族主义在中国也成为彻底否定自己文化传统的力量了。

但前面已指出，中国知识界的这些观点大致上都是西方主流思潮的反映（闻一多的"偷儿、骗子、土匪"论便直接来自H. G. Wells）。在本世纪60年代以前，西方学人也自以为西方现代文化代表着"普遍性的价值"，一切落后的民族都只有依照西方的模式进行变革，才能进入"现代化"的阶段。民族文化的传统仅仅代表"特殊性的事实"，并没有自我转化的能力。甚至民族主义在19世纪中叶至20世纪前半叶的西方思想中也不受重视，马克思主义尤其是一个最显著的例子。思想史家伯林和人类学家格尔兹（Clifford Geertz）都要到70年代初才真正认识到民族主义的强大生命力。（前者见 Nationalism : Past Neglect and Present Power，收在 *Against the Current*，Penguin Books，1982；后者见"After the Revolution, The Fate of Nationalism in the New States"，收在 *The Interpretation of Cultures*，Basic Books，1973）

这是中国现代文化认同陷入长期困境的一个主要根源：知识

分子一心一意以“西方”（不同的“西方”）为范式，并借助西方的“新思想”、“新方法”来重建中国。在这个过程中，中国的文化传统不但没有获得其应有的位置，而且愈来愈被看作“现代化”的阻碍，“现代化”每受一次挫折，推动者对文化传统的憎恶便随之更深一层。这一心态的长期发展终于造成一种普遍的印象，即以为文化传统可以一扫而光，然后在一张白纸上建造一个全新的中国。（这一点当然又和现代的乌托邦思想相关联，此处不能涉及。）但是冷战后的事实和研究使我们认识到民族文化的传统具有一种看不见的韧力，决非现代的经济、政治的力量所能完全取代；即使是极权统治的暴力也只能暂时压住它，只要压力一松，它又会复苏。所以今天讨论民族认同和民族主义的形成，我们已不能不把文化传统的因素充分考虑在内。（可参看 Anthony D. Smith，“The Formation of National Identity” 一文，收在 Henry Harris，*Identity*，Oxford：Clarendon Press，1995 及 Liah Greenfield，*Nationalism*，*Five Roads to Modernity*，Harvard University Press，1992。后一书分别讨论英、法、俄、德、美五国民族主义的发展过程，论证尤为充实。）中国认同危机的主要原因之一便是对于文化传统缺乏足够的认识。我不是说我们必须无条件地肯定或赞扬传统，那是没有用的。我指的是我们必须研究从清代中叶到现在，传统的一切具体方面的表现和变迁。以前不少知识分子只是一味以情绪的语言诅咒传统，其结果则是加深了危机。

第二、前面讨论中国现代认同的问题，其关键性的功用自然是系于中国的知识阶层。上文因避免头绪太多，未加讨论。现在总结之际，不能不作一简单提示。现代的民族认同必须先由每一社会中的文化精英阶层在思想上从事奠基的工作，这是各国历史所共同昭示的。民族观念的界定、厘清及传播，是知识分子的中心任务。所以在英、法、俄三国，起主导作用的是贵族阶层中的知识精英，在德国则是中产阶级知识分子（见 Greenfield 前引书，页 22）。中国

的情况稍有不同，而大致可分作两个历史阶段：在清末寻求民族认同及倡导民族意识的是传统的士大夫，但在民国则是现代型的知识分子。但前者既非贵族，后者也不属于中产阶级。这两阶层的认同方式也略有差异：甲午战后流行的“西学源出中国说”及稍后维新、国粹两派将西方现代的价值观念说成“古已有之”，虽都是附会，但却有加深中国人历史意识的意外效果。国粹派的提倡“国魂”、章炳麟用黄帝纪年，都是历史意识高涨下的产物。但在第二阶段中，由于受到康有为“托古改制”和西方史学观念的双重影响，“整理国故”的运动转以“疑古”、“辨伪”为其指导思想，一切古代传说都因受到严厉的质疑而动摇了。专就史学本身说，这当然是一个进步。然而以民族文化的认同而言，一般社会上的人士，尤其是青年学生，则因此反陷于困惑。何况五四以后中国知识界又首先认同于“德先生”（民主）与“赛先生”（科学），中国的民族认同与现代认同竟由此而分裂了。从此再换步移形，自不难滑入“反西方的西化”的轨道。

我们若以其他国家民族认同的历程作对照，中国知识分子在这一方面的特色便十分显著。例如希腊、爱尔兰、以色列等地的知识分子都强调他们在古代的共同文化起源和“黄金时代”；他们甚至大量运用神话、传说、宗教经典等来支持这种虚构的历史，以致引起史学家的严厉批评。但研究民族认同的专家则认为这是另一领域的活动，批评者的指摘尽管有根据，却未搔到痒处。（参看 Anthony D. Smith 前引文，页 139—140；149）不但西方如此，日本民族认同的要求也一直阻止了它的史学家和一般知识分子对于天皇开国神话的公开质疑和研究。总之，民族文化的认同和客观知识的追求都是现代的价值，但这两个价值之间竟存在着必然的内在紧张。我在这里只是指出这一事实和中国文化危机的关系，并无下价值判断的用意。这是必须声明的。

第三、中国的民族认同从师法西方归结于“反西方的西化”是

一个重要的历史发展。1949年以后中国大陆正式宣布“一面倒”，开始全面模仿苏联体制，至“无产阶级文化大革命”而达到最高潮。不但如此，在毛泽东1957年再度访问莫斯科之后，他已开始酝酿反苏联所代表的“新西方”（修正主义）了。自此以后，他虽然仍坚持“阶级斗争”这一“西方真理”，但“西方”或“新西方”已只剩下一个乌托邦的影子，再也没有现实的基础了。

以上一段只是现象的描述，而不是谴责。现在我们要对这一现象作进一层的理解。以前一般人常说：中国一向以“天朝”自居，视一切外国人为夷狄，但清代中叶以来屡败于西方帝国主义，受尽屈辱，终于在心理上为西方所征服，从此由妄自尊大一变而为极端的自卑。这一心理的解释稍嫌简单，而且最多只能说明中国人为什么长期以西方为模仿的范本，但不能说明以后那些迂回的转折。最近社会学家研究西方各国民族主义的兴起与演变，特别重视“羡憎交织”（Ressentiment）这一心理因素，似乎很可以供我们参考。所谓“羡憎交织”的心理状态起于企羡和憎恶的情绪受到压制，而又不可能得到满足。它的社会学基础有两个方面：第一是一个民族（或个人）自认对于它所企羡的对象基本上是平等的；第二是在现实上它和对方是处于不平等的状态，以致这一理论上存在的平等几乎没有可能完成。在西方各国民族认同史上，“羡憎交织”的情绪因主观和客观条件的种种不同而有不同的表现，未可一概而论。但它的存在和影响则相当普遍，如法国之于英国，德国之于英、法（尤其后者），俄国之于西方各国，都是显例。这种心理状态之所以特别显现于上述诸国当然首先是因为它们之间，无论就历史、文化或国家规模而言，都相当接近，也就是在理论上确互不相下。其次是在现代文化的成就上，英国起步最先（故无“羡憎交织”的心理），法国次之，德、俄最晚。其中俄国的处境和中国最相似（但并非相同）。俄国彼得大帝在18世纪初年便开始效法西方，且取得很大的成绩。到18世纪的末期，已有俄国史学家认为俄国历史上的光辉决不在

英、法之下，西方不过偶然领先一步而已。俄国只要急起直追，必可赶上并超越西方。在整个 19 世纪，俄国贵族知识分子大体都抱着同样的心理———方面师法西方，一方面与西方竞赛。他们之间也有“国粹派”（Slavophilism）与“西化派”（Westernism）之分，然而两派同为建造民族的现代认同而努力，也同以超越西方为最后目标。但在这两个世纪之中，“羡憎交织”的情绪也逐渐在贵族知识分子的心中潜滋暗长。因为他们一方面已看到西方并不完美，现实与理想之间距离颇大，而另一方面又感到赶上西方仍是可望而不可及。马克思主义在俄国的生根与成长便得力于“羡憎交织”情绪的最后爆炸。俄国最早的一批马克思主义者既是西化派的主要代表，也是幻灭的“民粹派”（Narodnichestvo，即“人民意志”）；他们已下定决心要拒斥西方了。他们可以说是“反西方的西化派”的原型。他们在 1917 年发动的革命便是要毁灭俄国师法了两个世纪的“西方”，这场革命当然首先毁灭了俄国自己的文化传统；但他们认为这是必须而且值得付出的代价。列宁的国际主义的背后也藏著一股“羡憎交织”的俄罗斯民族情绪，通过“无产阶级革命”，俄罗斯人超过了西方资本主义的历史阶段，率先进入社会主义。这便是俄罗斯民族的骄傲，他们在与西方长期竞赛中终于胜利了。（以上论“羡憎交织”的心理与俄国民族认同的复杂过程都根据 Liah Greenfield 前引书，特别参看页 15—16；265—271）

与俄国民族认同的历史进程相对照，我们立刻可以发现“羡憎交织”的心理在 20 世纪的中国也是一股不可忽视的力量。首先，中国对于西方恰好具有“羡憎交织”的两个实际的条件：一、中国的文明足以与西方比肩，这是世界公认的事实。二、中国在 19 世纪与西方强弱悬殊，处于绝对不平等的地位。由于理论上的平等，中国才有资格效法西方，见贤思齐；由于实际上的不平等，中国才会对西方发生企羡的心理，并在效法无成，长期挫折之中转羡为憎，而激起强烈的反西方的情绪。晚清士大夫稍明国际形势者早就主张模

仿西方。魏源的“师夷之长技以制夷”和冯桂芬的“采西学议”都是尽人皆知的例子。从19世纪60年代开始，中国模仿西方，范围逐步放大，由技艺、政法、学术思想，至于整个文化的改造。无论是晚清士大夫或20世纪的知识分子，尽管其中有些人主张模仿西方的言论在当时听起来十分刺耳，都没有对中国的民族地位真正失去信念。他们仍深信中国与西方从历史的长程上看，是并驾齐驱的；眼前的优劣是暂时的，只要中国肯努力，定能够赶得上西方的。所以我决不赞成讥笑西化派甚至严厉自责的知识分子为“丧失了民族自尊心的洋奴买办”。相反地，一个知识分子在文化认同的问题上，敢于公开主张学别人的长处和改于责备自己的短处，他都首先必须对自己民族的过去和未来具有相当坚强的信心。至于言论是否过偏、用词是否失当，则是另一个问题。中国近代知识分子长期地坚持效法西方正好说明他们在心理上对于中国“本来之民族地位”并未动摇。西化派如此，即所谓“国粹派”或“文化本位派”也是如此。1919年底陈寅恪在美国哈佛大学和吴宓讨论中西文化的优劣，便承认中国的哲学、美术、科学都远不如西方，但他对中国文化的独特价值的肯定一点也没有犹疑。(可看吴学昭《吴宓与陈寅恪》，清华大学出版社，1992年，页9–10所引《吴宓日记》。)

就我阅读所及的直觉印象，20世纪的中国知识分子对于中西文化大多数都有矛盾复杂的情绪。国粹派或文化本位派的人在正面自然维护中国的传统，但在侧面往往对西方文化流露一种仰慕的意味；西化派则相反，正面提倡西方的价值，侧面仍未能忘情于传统。这个印象希望将来有人作全面的研究，也许可以得到证实、否证或修订。现在姑引傅斯年在1929年的一个现身说法的观察，他对胡适说：“孙中山有许多很腐败的思想，比我们陈旧得多了，但他在安身立命处却完全没有中国传统的坏习气，完全是一个新人物。我们的思想新、信仰新；我们在思想方面完全是西洋化了；但在安身立命之处，我们仍旧是传统的中国人。”(《胡适的日记》，第

八册，台北：远流出版社，1988 年，民国十八年四月二十七日）胡适的评语说："孟真此论甚中肯。"这个例子可以说明中国现代知识分子身上确交织着中西两种文化的成分，并且彼此交战。这种情况便给"羡憎交织"的心理提供了基础，遇到客观形势发生变化，它就会有种种不同的表现。民国以来，西方各国（包括西化成功的日本）给予中国人民的一般印象是帝国主义的侵略和压迫，知识分子对他们所师法的西方自然便逐渐从企羡转向憎恨；反西方的情绪一天天地在滋长。孙中山便是由于对英、美失望，一变而"以俄为师"；陈独秀也从讴歌"德先生"和"赛先生"而改宗马克思主义。自五四以后，中国传统的地位早已在青年知识分子的心中一落千丈；在思想激进化的总趋势下，他们虽反西方却不认同于中国的文化传统。因此在政治和思想上活跃的知识分子越来越感到"反西方的西化"具有难以抗拒的吸引力。"羡憎交织"的心理终于把他们推向俄国十月革命的道路。

我必须着重地指出，"羡憎交织"的心理并不是解释 20 世纪中国文化认同与文化危机的唯一根据，但它确实可以开启一道理解中国现代史的新门径，这是比较史学和历史社会学的一项贡献。

第四、最后我要回到多元文化的问题，并提出一个较为具体的看法。冷战终结以来的世局发展和近二十年来的研究都已证明民族文化的传统具有强大的生命力。因此前苏联与东欧的政体崩解以后，每一民族的古老文化力量——尤其是宗教——都很快地复苏了。这是三四十年前人文社会科学家很难想象的。他们当时受实证论——尤其是社会经济决定论——的影响太大，对于视之不见、听之不闻、搏之不得的文化并不重视。照当时的一般想法，工业化带来的社会结构的变迁和科学发展带来的理性觉醒必然导致文化状态的根本改观。甚至宗教也难免要渐归消寂。现代化将使各不相同的落后国家循着大致相同的途径走上同一类型的社会，到了那时所谓各民族文化之间的不同，最多也不过是"风格"上的差别而已。无

论是“现代化理论”（Modernization Theory）或马克思主义在这个问题上都相去不远。（40年代冯友兰写《新事论》便已持此看法，而冯氏同时又以继承中国文化的传统自许。一直到晚年写《三松堂自序》他似乎都没有发现自己想法的矛盾。）

现在我们既改变了看法，承认民族文化也有它的自主性，我们便不能不接受“世界上的文化是多元的”这一事实。这些不同文化单元所构成的世界至少在可见的将来似乎还不可能达到“大同”的境界，更不必说整齐划一了。前面提到亨廷顿的“文明冲突”说便是从这一新的前提上出发的。（亨廷顿将“文明”界定为“文化实体”[cultural entity]，故二词可以通用。见 Huntington，The Clash of Civilizations，*Foreign Affairs*，Summer，1993，p.23）但是把这个前提推向其逻辑的极端便自然出现文化相对主义的危险。依照文化相对主义，则每一文化都是独特的，都有其内在的价值标准，因此谁也不能用自己的价值标准去评判另一文化的是非。举例来说，中国不少知识分子都说中国只有专制传统，没有民主制度；只有纲常名教，没有人权与个人自由。民主、自由、人权都是西方文化的产物。如果循着文化相对主义的逻辑论证，我们便可以理直气壮地为中国的专制和纲常名教辩护说：这在中国文化系统之内是完全正常的、合理的。即使今天中国所实行的是现代专制、现代纲常名教，文化相对主义的论证也依然是有效的。这是文化相对主义的危险性的最显著的例子。

但是事实上，我们承认文化的自主性并不必然要流入文化相对主义；而且即使我们接受某种程度的文化相对主义也不必然要把它推向逻辑的极端。上述的危险不是无法避免的。我们强调文化的自主性并不涵蕴文化决定一切的意思，只不过是为了修正以前的社会经济决定文化的偏激之论而已。如果我们具有知识真诚，我们便必须承认：世界上文化单元虽多，并不是全没有优劣高低可言，今天有些人受到美国流行的“政治正确”（political correctness）

的庸俗观念的影响，竟不敢再涉及文化的优劣与高低，这是很可笑的。汤因比（Arnold Toynbee）从前曾用过“高级文明”（higher civilizations）这一名词，我认为现在还有其效用。但是主要由于人类学研究的进展，今天我们评判文化优劣高低所使用的标准比从前精密多了。最重要的是今天西方学人也不再提“普遍的文明”（universal civilization）这一西方的观念了，因为这一观念的潜合词是以西方代表“普遍”。在几个“高级文明”之间，我们至少可以说是互有优劣，互有高低，依我们比较的方面而定。

极端的文化相对主义之所以不能成立是因为它必须假定各文化之间从无交通，也完全不能互相了解，更不能互相吸收。这显然与历史的事实不符。亨廷顿专讲“文明的冲突”倒是有走入极端的危险。在世界各文化单元互相交流、互相了解——虽然不可能达到完整的境界——的情况下，共同的标准还是可以出现的。从前我们过于重视共同标准的作用，以为只要有了它，各文化便可依之实践。例如以“公平”、“民主”、“人权”为共同而普遍的标准，一切国家都可以建立起符合这些标准的制度。以前的人类学家也特别重视寻找“文化共相”（cultural universals），并企图在“文化共相”的基础上创造出一个“普遍的文明”，事实证明这都是走不通的路。

今天我们觉悟到一切文化都是个别的，共同原则虽然存在，但其实现仍然要靠各文化内部自寻途径、自创方式。例如即使在西方文化圈内，民主、自由、人权、公平等的具体实现仍然在不同国度有不同的方式，英、法、美、德之间的差异很大。最近华尔泽（Michael Walzer）提出了“厚”（thick）与“薄”（thin）的一对观念，对于解决我们此处的困难颇有启发之处。他说的“厚”是指每一社会或文化的特殊性，“薄”则指人类的普遍性。因为一切不同种族、文化、社会的人都是“人”，所以人的普遍性是无法否认的；但是没有一个人是不属任何特殊社会或文化的，因此人的特殊性也不能抹杀。然而两者相较，他特别重视人的特殊社会、文化背

景，“薄”是从“厚”中出来的，也只有在“厚”中，“薄”才能发展。在平常的日子里，人都生活在他的特殊社会文化之中，并在其中追求某些普遍原则的充分实现。在这种情况下，他不需要把这些普遍原则清楚地提炼出来，争取国际上的同情，一切批判都在他的社会文化的内部进行。但是每逢内在批判遭到国内统治者的残酷镇压而爆发危机，以致引起国际的注意时，内部的抗议便自然会从“厚”中提炼出“薄”——即普遍原则，以昭告于全世界。华尔泽曾特别举出 1989 年捷克人民在布拉格游行时所揭橥的“真理”与“公平”两个口号作为例证。在他看来，这些观念代表捷克内部发展出来的普遍原则。他完全能同情地理解这些原则，但是他不可能完全了解这些普遍原则后面所代表的文化背景。换句话说，他只能同情“薄”，而不知道“薄”所由出的“厚”，因为这是只有内部的人才能充分把握得到的。以中国为例，他说：中国知识分子所倡导的“民主”自然是他所愿意支持的。然而知识分子以民主为己任的表现便与美国文化不甚协调了。因为美国人并不以为实现民主的责任可以完全由知识分子承担起来；而且美国文化中有一股反知识分子的倾向。所以他推测这种知识精英主义的现象只有从中国的特殊文化社会背景中去求答案：它或起于列宁主义的前卫政治或出于共产党以前的文化传统——儒家传统。民主在中国实现，它仍将具有中国文化的特征。最后华尔泽在一切抽象的、普遍的原则之上，提出了一个最后的但同时也是最基本、最普遍的观念，即“自决”（self-determination）——包括个人与社群。这是古今一切文化与社会中共同承认的核心价值，民主、人权等原则也由此出。“民主”、“人权”的语言起于西方，但这些普遍原则则潜存在一切文化、社会之中，因为没有一个人或社群不重视“自决”的价值。但是我们不能仅注重这些“薄”的普遍原则，而当更重视“厚”的文化背景。“薄”怎样在“厚”中落实才是真正的关键所在。这只有每一文化中的人自己从内部去寻找最合适的途径与方式。（*Thick and*

*Thin*, *Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, 1995）

很显然的，华尔泽不但接受了文化多元论，而且也强调每一文化的内在力量。然而他并没有陷入文化相对主义；他从共同人性中找到了共同标准。让我暂时以他的观察结束这篇文字。

**1995 年 7 月 19 日于普林斯顿**

# 《现代儒学论》自序（1996）

本书收集了论现代儒学的文字共六篇，所以全书定名为《现代儒学论》。

我出生在五四新文化运动之后十来年，没有赶得上当时反传统、反儒家的潮流。1937—1946年，我在安徽潜山县乡居凡九年。那是一个风气闭塞的传统农村，儒家文化虽已处于十分衰落的状态，但仍然支配着日常的社会生活；一切人伦关系，从婚丧礼俗到岁时节庆，大体上都遵循着儒家的规范而辅之以佛、道二教的信仰和习行。所以对于我个人而言，传统儒家文化并不仅仅是一个客观研究的对象，用人类学的套语说，我曾是这一文化的内在参与者。1946年以后，我才开始接触到五四时代反传统、反儒家的论述，包括陈独秀、吴虞、鲁迅等人的作品，和更早而破坏力也极大的谭嗣同的《仁学》。今天事过境迁，我们不难看出：这些反传统、反儒家的知识分子最初也都是内在参与者；他们从参与走向反抗，终于酿成反传统、反儒学的大动荡。他们的反抗确有其生活经验的内在根据，并非来自纯智性的反思，因此也不是客观研究所能化解的。从清末到五四，中国知识分子特别为"个人自主"的观念所吸引，这虽然是从西方传来的思想，但也由于明清社会思想中已逐渐发现了个人之"私"（与"公"相对）的重要性。"吃人的礼教"的口号之所以能激动许多知识分子的心灵，这也是一个重要的线索。所以若专从中国思想史的内部发展着眼，晚清至五四的反儒家运动也未尝不和魏晋时期"名教与自然"的争议有一脉相通之处。章炳

麟表扬王充、刘师培提倡鲍敬言，以及鲁迅欣赏嵇康，并不是偶然兴到的巧合；其中贯穿着一个本土的思想转向，即个体自由要求冲决群体秩序的网罗。嵇康《难自然好学论》说：

> 六经以抑引为主，人性以从欲为欢。抑引则违其愿，从欲则得自然。然则自然之得，不由抑引之六经，全性之本，不须犯情之礼律。

晚清至五四的知识分子中便有不少人是抱着与嵇康相同的想法的，不过他们反儒学已不再归宿于老庄的自然，而是被更具解放力的西方个人意识吸引过去了。

但是内在参与者的生活经验各有不同，并不是所有的参与者都必然会成为反抗者。萧公权（1897—1981）晚年回忆他在1920年赴美留学前夕的思想状态，说：

> 那时照旧法计算，我已经24岁了。因为我生长在一个旧式家庭里面，又养成了高度书呆子的习性，虽然面对着一个新时代（一个政治、社会、文化都在动荡的时代），我好像是视若无睹，漠不关心，岂但不关心，在思想上甚至趋于“反动”。我批评提倡白话文学者的言论，认为过于偏激。我不赞成“打倒孔家店”，认为反对孔子的人不曾把孔子的思想与专制帝王所利用的“孔教”分别去看而一概抹煞，是很不公平的。现在回想起来，我真是不识时务，但我不能承认我的看法毫无理由。（《问学谏往录》，页38）

这不过是五四时期许多例子之一，说明当时中国知识分子可以在政治、学术各方面心安理得地接受现代西方的新观念和新价值，但在立身处世方面却仍守儒家的旧义不变。

五四以来，中国思想界的基本取向是求变求新，而“变”与“新”的标准则是由现代西方提供的，因此“现代化”和“西化”有时几乎已成为同义语。但在整个20世纪，西方文化内部发生了一次严重的分裂。在文艺复兴、启蒙运动所造成的主流文化之外，西方出现了一股巨大的反主流的思潮，前纳粹德国的创建便是这股反主流思潮的体现。西方的分裂立即波及全世界，在以前追求“西化”的非西方地区，都有反西方的西化势力随之兴起。以前各民族的西化运动大体上是缓和的，渐进的；知识分子对于本土的传统虽采取批判的态度，却仍在理性讨论的范围之内。但反西方的西化（anti-western Westernization）则与革命暴力结了不解之缘，因此反西方的西化者对内必使用暴力摧毁本土的传统，以求“将革命进行到底”。20世纪的中国便恰好完整地经历了这两个阶段的“西化”。（关于西化和反西方的西化，可看 Theodore H. von Laue，*The World Revolution of Westernization*，*the Twentieth century in Global Perspective*，Oxford University Press，1987）以1949年为分水岭，前半个世纪中国知识分子向慕西方主流文化，所以“民主”与“科学”成为五四新思潮的两大纲领；后半个世纪则是反西方的西化在中国取得了绝对的统治地位。在这两个阶段中，中国的文化传统，特别是儒家，所受到的待遇截然不同。在前一阶段中，领导西化运动的主要是一部分知识分子，他们并没有权力可以禁止种种不同的甚至相反的议论。“打倒孔家店”和阐扬儒家的人仍然可以并存，在社会影响上彼此也往往互相制约。但在后一阶段中，传统文化和儒家则变成了被践踏、被攻击的对象。

以上一段简短的历史回顾，对于今天关怀儒学重建的人是相当紧要的。在20世纪上半叶，无论是反对或同情儒家的知识分子都曾是儒家文化的参与者，因为他们的生活经验中都渗透了不同程度的儒家价值。因此他们之间的争论决不仅仅是纯理论后面的问题。我们今天读《吴虞日记》（1984年出版），看到他和他的父亲之间

的激烈冲突，在《日记》中竟称之为“老魔”，便不会奇怪他为什么要写《非儒》、《吃人与礼教》那些文字了。相反地，萧公权的父母早逝，却受大家族制度之惠，由伯父母等抚育成人，他当然不能赞同“打倒孔家店”的偏激论调。

但是1949年以后，儒家的中心价值在中国人的日常生活中已不再能公开露面。所以今天中年以下的中国知识分子，无论对儒学抱着肯定或否定的态度，都已没有作参与者的机会了；他们在生活经验中或者接触不到多少儒家的价值，或者接触到的是一些完全歪曲了的东西。即使是50年代后在大陆以外成长起来的知识分子，由于时移世易，也终不免书本上的儒学远超过生活经验中的儒家价值。这是一种无可奈何的客观形势，但对于今天的儒学讨论却发生了决定性的影响。

最近十年来，由于种种外在因素的刺激，大陆和海外的儒学讨论突然变得活跃起来了。如果我们将现阶段的儒学讨论和从谭嗣同到五四的争议作一宏观的比较，有一个根本的差异是无法掩藏的：今天的讨论已没有生活经验的内在根据，而是将重点放置在儒学究竟属于什么形态的宗教或哲学，以及现代人（主要还是指知识分子）怎样才能在重新建构的儒学中“安身立命”。这一路数的现代儒学的重建工作，如果获得具体的成就，其价值是不容置疑的。但作为一种哲学，它的贡献主要仍在学术思想界；作为宗教，它的信徒则将限于少数儒家教团。至于它怎样和一般人的日用常行发生实际的联系（如王阳明所谓“与愚夫愚妇同的便是同德”），现在还不容易预测。我在《现代儒学的困境》（收入本书）一文中所提出的“游魂”说便是针对着这种情况而言的。我用“游魂”两字纯是一种现象的描述，绝无贬斥或揶揄的意味。但引用“游魂”说的人往往发生意想不到的误解。我曾见到一种意见，认为“游魂”说的前提是把儒学和历史上儒学发生与成长的政治结构、社会组织以及经济制度等看作是不可分开的必然关系。这样的误解实在出乎常识以

外，我觉得有必要稍作澄清。

任何人对于“游魂”一词的古典用法具有常识的了解，大概都知道“魂”能从“体”游离出来，其前提恰恰是二者并非绝对必然的关系。把现代儒学比喻为“游魂”首先便承认了它可以离开传统的历史情境而独立存在。但对于传统儒学有常识性理解的人也无不深知儒学自孔子以下都不尚“托之空言”而强调“见之行事”。换句话说，儒家的价值必求在“人伦日用”中实现，而不能止于仅成为一套学院式的道德学说或宗教哲学。在这个意义上，儒学在传统中国确已体现为中国人的生活方式，而这一生活方式则依附在整套的社会结构上面。20世纪以来，传统的社会结构解体了，生活方式也随之发生了根本的改变。我们今天观察儒学在中国地区的实际状况，不能不得出一个无可避免的结论，即儒学“托之空言”已远远超过“见之行事”了。这是客观的历史形势造成的，并非由于今人不及古人。但眼前的趋势则是很清楚的：一方面儒学已越来越成为知识分子的一种论说（discourse），另一方面，儒家的价值却和现代的“人伦日用”越来越疏远了. 这是我用“游魂”来描述儒学现况的主要根据。宣扬儒家的人常常说：儒家拥有丰富的精神资源。如果仅仅作为一种模糊影响之谈，这句话是可以说的。但是我们不能不问：这一丰富的资源究竟“存在”于何处？我可以承认它“存在”于儒家经典之中，甚至也“存在”于现代论说之中。至于它是否“存在”于宣扬儒学的知识分子的“身体力行”之中，我已不敢轻易置答。但如果说今天12亿中国人的“人伦日用”之中仍然“存在”着丰富的儒家价值，那便恰好和经验事实相反了。（关于儒家价值被严重摧残的情况，80年代末朱谦先生在上海附近地区所做的实地调查提供了可信的证据。（见 Godwin C. Chu and Yanan Ju., *The Great Wall in Ruins*, *Communication and Cultural Changes in China*, State University of New York Press, 1993）现在的问题是：现代儒学是否将改变其传统的“践履”性格而止于一种

“论说”呢？还是继续以往的传统在“人伦日用”方面发挥规范的作用呢？如属前者，则儒学便是以“游魂”为其现代的命运；如属后者，则怎样在儒家价值和现代社会结构之间重新建立制度性的联系，将是一个不易解决的难题。儒家并不是有组织的宗教，也没有专职的传教人员；而在现代社会中，从家庭到学校，儒家教育都没有寄身之处。一部分知识分子关于现代儒学的“论说”，即使十分精微高妙，又怎样能够传布到一般人的身上呢？80年代新加坡“儒家伦理计划”的失败便是一个前车之鉴。

我只是一个学历史的人，又曾幸运地参与了儒家文化的最后阶段。对于传统儒家文化的优点和缺点，我都有一些切身的体验。我很了解五四时期反传统、反儒家的知识分子的内在根据，他们并不是“无的放矢”。但是我不能接受他们的极端立场和激越情绪。我不承认一切儒家价值都和现代文化处于势不两立的地位。相反的，我认为儒学的合理内核可以为中国的现代转化提供重要的精神动力。然而我也不相信中国今天能够重建一个全面性的现代儒家文化。这是因为西方文化对于儒学的冲击远远超过了佛教的范围。如果借用《大学》的语言来表示，我们可以说，佛教的挑战主要在“修身”以下的节目之内，即正心、诚意、致知、格物。儒、释双方所争的关键是对“此世”取肯定或否定的态度。佛教否定“此世”，故根本不发生齐家、治国、平天下的问题。因此程、朱用《大学》作“间架”，即可重建“修己治人”的儒家规模。但西方文化的挑战则是全面性的，使《大学》的整体结构，从“三纲领”到“八条目”，无一节不发生动摇。一个多世纪以来，若干西方的观念和价值已传入中国，并在中国人心中生了根，而且最先接受这些观念和价值的正是晚清的儒家。所以中国的现代化已不可能完全排除西方文化的成分；儒家在现代化的过程中怎样和西方成分互相融合和协调才是问题的关键所在。但无论儒学怎样调整其结构，它在齐家、治国、平天下的领域中都已不可能像过去一样，继续运用《大

学》的传统模式了。

基于以上的理解，本书所收关于现代儒学的文字都属于“卑之无甚高论”的一类。其中既没有“哲学睿识”足以与西方流行的“论说”相颉颃，也没有“神解妙语”足以与世界各大宗教进行“对话”。我仅仅根据历史的线索，并以个人的生活经验为背景，对于儒学从传统到现代的转变提出一些浅近的观察。如果用宋儒关于“形而上”和“形而下”的划分，那么我可以说本书论现代儒学仅限于“形而下”的部分。因此儒家政治、社会、伦理观念的变迁是本书讨论的重点所在。我的抉择并不是任意的，而是基于两个理由：第一，我愿意“详人之所略，而略人之所详”。近几十年来的儒学讨论主要集中在“形而上”的部分。这是因为在一般流行的观念中，“宋明理学”代表了儒学的最后阶段，而“理学”则必然是“形而上”的。很自然的，有志于发展现代新儒学的人大致都“接着”宋明理学讲（冯友兰语），而不断开辟着“形而上”的领域。西方的柏拉图、康德、黑格尔、柏格森、怀德海，以至海德格因此都成为现代儒学的援军。这一方面的研究成绩有目共睹，毋待赘述。但是在“形而下”的领域内，儒家思想的发展并不是与理学密合无间的。16世纪以来，儒家在社会、政治、经济、伦理各方面的观念都发生了微妙而深刻的变化；而这些变化和19世纪中叶以后儒家对西方文化所做的选择性的接受又有内在的关联。关于这些“形而下”领域内的儒学变动，近人的研究则较少。这是本书取舍与时流不同的一个重要依据。第二、宋明理学的“形而上”途径主要由佛教的刺激而起。释氏心性之论的广泛流行逼得儒家不能不“鞭辟向里”。但是近代西方文化对于儒学的挑战主要不在“形而上”而在“形而下”的领域之内。因此在西学东渐的前夕，儒学在社会、政治、经济、伦理各方面的思想新基调似乎更值得我们重视。由于“形而下”方面的思想资料散在各处，不像理学那样集中，现代治思想史的人对于它们的重要性还缺乏系统的认识。本书

第一篇便是在这一方面的初步尝试。

从一个较广阔的历史视野看，最近一千年的儒学决不是“宋明理学”和“清代考证学”所能包尽的。以政治、社会各面的思想而言，明清是儒学基调发生重要变化的一个历史阶段。我最近又写了《明清社会变动与儒学转向》一篇专论，但已来不及收入本书。此文与本书第一篇互相呼应，旨在指出儒家“形而下”的思想正在朝着一个新的方向移动，我不敢说这便是中国本土的“现代性”的出现，但是我希望能够矫正一个相当普遍的误解，即认为儒家思想自明末以后便已完全陷于停滞僵化的状态。今天颇有一些中外史学家开始注意 19 世纪中叶以来中国历史发展的内在动力；他们已不能接受中国近代的变动完全由西方挑战所激起的主流观点了。本书论现代儒学也许可以从社会史与思想史的互动方面为这一新的研究方向增添一个有力的论证。

**1996 年 7 月 20 日于普林斯顿**

# 《论士衡史》自序（1998）

这部文录是傅杰先生费了两年的时间为我编选剪裁而成的。这在我的出版作品中是别开生面的一种。我看过了近两百条的选目，禁不住又感动又惶悚。我的一些卑之无甚高论的文字，哪里值得耗去傅先生如许心力，作了这样全面的钩玄提要？书名也是傅先生代为拟定的。严格地说，这册书一半是我的，另一半是傅先生的。他在阅读和剪裁的过程中自然具有内心的权衡。因此在定名方面，他比我更有权威性。我很高兴地接受了他的建议。

我自问在文化意识上始终是一个“中国人”。而且我也曾论证过，“中国”自始便是一个文化观念。我在海外生活了差不多半个世纪，但我在自觉的层面上，总觉自己还是一个“中国人”。至少我在用中文写作时，我的“中国情怀”似乎依然很浓厚。但是我也不能否认，我的精神和思想中一定也渗进了不少西方文化的成分。这是20世纪以来中国知识分子的宿命，因为我们的语言、概念以及语境早已不能保持纯净的中国传统了。世界已迅速地变成一个地球村了。无论身在何处，中国知识分子都不可能完全封闭在自己的文化母体之中。有时我甚至感到，我所保存的中国文化成分也许过多了。但这不是我自己所有做主的，价值的选取往往不是理智可以单独决定的。

我无意在这里进行自我的精神分析。我只想说，我的中文作品确是为海内外一切“中国读者”写的。现在借傅杰先生的大力，使

这些作品能够比较全面而有系统地呈现在中国本土的广大读者之前，我内心的愉悦是无限的。

1998年8月14日

# 《朱熹的历史世界》自序

## 一

这部书是偶然写成的，从不在我的研究计划之中。1999年秋天我开始为德富文教基金会的标点本《朱子文集》写一篇介绍性质的序文，史料中所引申出来的问题层出不穷，逼使我步步深入，终于改变了原来的写作方向。这便是本书的缘起。关于这一段经过，我在《朱子文集序》中已交代清楚了，今收入本书为《自序二》以备参考。但《自序二》成于两年多之前，其时上篇仅成初稿，下篇则正在酝酿中，只能算是本书的一篇中程报告。现在全书完成，应该对撰述过程继续有所说明，这是《自序一》的任务。

本书是关于宋代文化史与政治史的综合研究，尤其注重二者之间的互动关系。以研究的重心而论，文化史在儒学的复兴及演进，政治史则在改革活动中所显现的权力结构与运作方式。但在实际的历史过程中，这两个系列的发展根本是交织在一起而不可能清楚分开的；二者统摄在士大夫的整体活动之中。宋代士阶层不但是文化主体，而且也是一定程度的政治主体，至少他们在政治上所表现的主动性超过了以前的汉、唐和后面的元、明、清。这是宋代在中国史上的一个非常显著的特色，过去的史学界对此也已或隐或显地有所察识。但是根据比较严格的史学观点，我们不能仅仅满足于从直觉或整体印象所获得的抽象论断。怎样将这一论断建立在可以客观检证的历史事实之上，才是专业史学的本格任务。所以宋代士大夫的思维结构与行动模式在这部研究中占据了轴心的位置，本书副题

主要即取义于此。

我在《自序二》中曾说，“原序（按：即指本书）共分八节，各有专题”，这是上世纪末的构想。当时的计划仍是每一节的论述都从宋初开始，到朱熹时代为止，合起来便可以大体呈现出“朱熹的历史世界”。在我写上面这句话时，第八节（初定为“理学与政治文化”）已草创逾半。2000 年 4 月此节初稿完成时，已超过十万字，而且头绪纷繁，连我自己也不能卒读。很显然的，我的原有构想在复杂的史料前面已失去了统驭的力量，必须另起炉灶。此中最大的关键便是朱熹时代政治史上一个重要环节的发现。淳熙十四年（1187）10 月高宗死后，孝宗曾部署了一次大规模的改革行动：在这一部署中他与当时理学派士大夫结成联盟，激起了持续十几年的政海波澜。著名的庆元党禁即其最后的结局。由于改革方案未及实行而政局已变，孝宗的最后部署和理学派士大夫的政治活动都没有在官方文书中留下明确的记录。这便是上面所说的历史环节。失去了这一环节，朱熹暮年为什么会遭党禁之厄便无从索解，而所谓庆元党禁也就变成一幕无意识的历史闹剧了。从南宋李心传的《道命录》、樵川樵叟的《庆元党禁》到清代全祖望的《庆元党案》(《宋元学案》卷九七）都不够解答这一无头公案。关于这一遗失的环节，下篇《绪说》中有进一层的说明，这里不再重复。

这一历史环节的发现使我不得不将第八节已成之稿当作初步收集的原料，而重新思考怎样建立一个不同的概念架构，以组织并解释因这一意外发现而引出的新史料。本书的下篇便是这样产生的。我决定深入研究朱熹时代的历史世界，系统而全面地从直接史料中搜寻一切相关的证据，以重建 12 世纪最后二三十年的文化史与政治史，主题仍然是士大夫与政治文化的关系，但实际的重点则集中在理学派士大夫、官僚集团和皇权三者之间的互动。如果对上下篇加以区别，我可以说上篇为朱熹的历史世界提供了一个较广阔的背景，下篇则进入了朱熹所活跃的历史世界的核心地区。

上篇《绪说》长达十万言，而且自成一单元，也必须稍作解释。这一部分虽名为《绪说》，其实是全书完成以后的反思之作（相当于所谓"afterthought"）。去年年底下篇脱稿后，我重读上篇，颇感意有未尽。本书既名为"朱熹的历史世界"，则道学（或理学）自应在其中占据比较显著的位置。我最初计划在旧稿第八节中正式讨论理学与政治文化之间的关系，但因研究的方向中途改变，下篇的重点转移了，竟没有足够的空间留给理学本身。所以反复考虑之后，我决定利用上篇《绪说》的园地，填补这一缺陷。因此我又从本书的特殊观点出发，全面探究了理学史上几个关键性的问题。《绪说》除第一节为解题而作外，其余四节都扣紧问题，尽其曲折，并在证据允许的条件下，力求推究到水落石出的地步。第二节以朱熹为中心，细辨"道统"、"道学"、"道体"等概念及其在理学史上的演变。只有通过概念辨析和历史追溯的交互运用，宋代道学（或理学）与"治道"的内在联系才能获得澄清。但是朱熹关于"道统"、"道学"、"道体"诸概念的理解基本上承自北宋的周、张、二程。为了更彻底地解决道学与"治道"的关系，我不能不回到北宋时期。所以第三、四、五节是我最后关于北宋道学的研究报告。在这三节中，我不但重新检讨了道学的起源与形成，而且也试图发掘道学的政治含义。这篇《绪说》的主要结论和哲学史、思想史中的流行见解距离很大，但这是因视野不同而然，并非有心立异。我所从事的仍然是历史重构的工作，尽可能地跟随着证据走。我自己并没有任何预设的哲学立场。

在本书撰写过程中，普林斯顿大学的两位同事，裴德生（Willard J. Peterson）和陆扬，常常很耐心地听我口述每一阶段的研究进展，并不断提出具有启发性的质难，减少了我在构思上的漏洞。台北友人黄进兴从头到尾读过全稿，他的批评和建议更使本书内容得到具体的改进。亚利桑纳州立大学（Arizona State University）的田浩（Hoyt C. Tillman）是南宋儒学史的专家，我也曾一再向他

请教，因此对于最近的研究动态才不致过分隔膜。对于以上四位友人，我要特别在这里表示由衷的感谢。允晨的执行编辑杨家兴先生最有耐心，容忍我不断修改书稿，屡误出版的期限，除了谢意之外我还应加上歉意。最后我感谢德富基金会的支持，使我在教学期间获得较多的自由时间，从事研究和撰述。否则本书的完成更不知将延迟到何时了。

**2002年7月25日**

## 二

“颂其诗，读其书，不知其人可乎？是以论其世也。”在我开始写这篇序文时，孟子这句名言是我的唯一指导原则。这部《朱子文集》是根据现存最好的几种版本，精心校刊标点而成的。为这样一部重要的经典写序，我不敢不敬慎从事。

为了写好这篇序文，我首先从“知人论世”的观点重读了全部《文集》和《语类》。由于王懋竑《朱子年谱》以考证详实，取材广博著称，我也就大关键处对它反复推究过好几遍。在我最初的设想中，经过这样的准备，我便可以心安理得地写一篇不致误导《文集》读者的序言了。

我的理想中的“知人论世”既不是给朱熹（1130—1200）写一篇传略，也不是撮述其学术思想的要旨，更不是以现代人的偏见去评论其言行。我所向往的是尽量根据最可信的证据以重构朱熹的历史世界，使读者置身其间，仿佛若见其人在发表种种议论，进行种种活动。由于读者既已与朱熹处于同一世界之中，则对于他的种种议论和活动便不致于感到完全陌生。不用说，这只能是一种高悬的理想。事实上，即使没有后现代史学的挑战，我们也早就知道历史世界已一去不返，没有人具此起死回生的神力了。然而不可否认

的，一直到目前为止，这一重构的理想仍然诱惑着绝大多数的专业史学家，甚至可以说，这是他（她）们毕生在浩如烟海的史料中辛勤爬搜的一个最基本的动力。史学家诚然不可能重建客观的历史世界，但理论上的不可能并不能阻止他（她）们在实践中去作重建的尝试。这种尝试建立在一个清醒的认识之上。历史世界的遗迹残存在传世的史料之中，史学家通过以往行之有效和目前尚在发展中的种种研究程序，大致可以勾划出历史世界的图像于依稀仿佛之间。同一历史世界对于背景和时代不同的史学家必然会呈现出互异的图像，因此没有任何一个图像可以成为最后的定本。

但历史世界的图像毕竟不能与文学或艺术上的虚构完全等量齐观，因为它受到历史证据的内在制约。否则不仅不同图像之间将失去评判的共同标准，而且我们也没有任何根据可以不断修改史学界目前接受的一切图像了。

在这一认识下，我开始撰写《朱熹的历史世界》作为《文集》的引言。但我刚一动笔，便立刻发现自己的准备工作远远不足。首先，朱熹的历史世界究竟是什么时候开始的？其次，这个世界究竟应该包括哪些内容？这两个基本问题都是朱熹的《语类》和《文集》本身所提出的，并非我无中生有，强加于原始资料之上。朱熹曾说："国初人便已崇礼义，尊经术，欲复二帝三代，已自胜如唐人，但说未透在。直至二程出，此理始说得透。"（《语类》卷一二九）这样看来，他的历史世界的上限便非追溯到宋初不可了。再就第二问题言，在《文集》的"书"一项中，卷二四至二九特标"时事出处"之目，卷三十至六四则归入"问答"一类。前者属于政治文献，后者则是论学信札。《文集》编自何人虽不可详考，但今天流传的《文集》本在朱熹死后数十年内已大致编定，则可断言。可见朱熹的后人和弟子都认识到政治和学术是他的世界中两个主要方面。纯以数量言，"问答"类信札自远多于"时事出处"类。但"问答"类中仍有不少涉及"时事出处"的讨论。如果再加上卷

十一至二三的“封事”、“奏劄”、“奏状”、“辞免”之类的大量文件，则政治和学术在《文集》中的比重几乎不相上下。

我最初的构想是在时间上以南宋为限，在内容上专重学术。现在《文集》、《语类》的内在脉络逼使我不得不修改原有的计划。这样一来，我的准备不足便十分显然了。几经考虑之后，我最后决定以士大夫的政治文化作为全文的主题。朱熹代表了宋代士大夫中的一个典型，他的《文集》内容十分丰富，也充分反映了当时士大夫生活的多面性。士大夫构成了他的生活世界中主体，这是不言而喻的。但是我为什么把重点放在“政治文化”上面呢？这是因为我要兼顾《文集》中政治和学术的两个主要方面。事实上，政与学兼收并蓄不仅朱熹为然，两宋士大夫几无不如是。政治文化是一个富于弹性的概念，既包括了政治，也涵盖了学术，更点出了二者之间不可分割的关系。不但如此，这一概念有超个人的含义，可以笼罩士大夫群体所显现的时代风格。所以我采用“论宋代士大夫的政治文化”为序文的副题。

但这样一来，我的序文便像脱了缰的野马一样，往来奔驰于两宋政治史与文化史两大领域之间，欲罢不能。这匹野马每转一个方向，我这个马夫便要先做好开辟道路和储蓄草料的准备。其结果是马既不能疾走，马夫也疲于奔命。大概“人仰马翻”这句成语最能形容这篇序文撰写的过程。现在序文虽已接近尾声，但由于明显的理由，却无法出现在《文集》的前面了。为了履行早已承诺的任务，我不得不另起炉灶，循着已成序文（以下概称“原序”）所提供的线索，重写一篇新序。原序共分八节，各有专题；新序则取发展的观点，对朱熹的历史世界作整体的动态观察。原序与新序之间的异同大致如此。但限于篇幅，新序不能详著立论的根据，这是要请读者原谅的。

概括言之，在朱熹的历史世界中，士大夫的政治文化经历了三个发展阶段：第一阶段的高潮出现在仁宗之世，可称之为建立期。

所谓建立期是指宋初的儒学复兴经过七八十年的酝酿，终于找到了明确的方向。在重建政治、社会秩序方面，仁宗朝的儒学领袖人物都主张超越汉、唐，回到“三代”的理想。这一理想也获得皇帝的正式承认，所以南宋的史浩向孝宗说：“本朝之治，与三代同风”是仁宗以来“祖宗之家法”（李心传《建炎以来朝野杂记》乙集卷三）。在士大夫作为政治主体的共同意识方面，范仲淹所倡导的士大夫当“以天下为己任”的呼声则获得了普遍而热烈的回响。第二阶段的结晶是熙宁变法，可称之为定型期。这是回向“三代”的运动从“坐而言”转入“起而行”的阶段，是士大夫作为政治主体在权力世界正式发挥功能的时期。在神宗与王安石之间，这时出现了一个共同原则：皇帝必须与士大夫“共定国是”。这是北宋政治史上一项具有突破性的大原则，王安石因此才毅然接受了变法的大任。也正是在这一原则之下，王安石才可以说：士之“道隆而德骏者，虽天子北面而向焉，而与之迭为宾主”；文彦博才可以当面向神宗说：“为与士大夫治天下”；程颐才可以道出“天下治乱系宰相”那句名言。尽管以权力结构言，治天下的权源仍握在皇帝的手上，但至少在理论上，治权的方向（“国是”）已由皇帝与士大夫共同决定，治权的行使更完全划归以宰相为首的士大夫执政集团了。

第三阶段即朱熹的时代，可称之为转型期。所谓转型是指士大夫的政治文化在熙宁时期所呈现的基本型范开始发生变异，但并未脱离原型的范围。王安石变法是一次彻底失败的政治实验——这是南宋士大夫的共识。但这场实验的效应，包括正面的和负面的，都继续在南宋的政治文化中占据着中心的地位。王安石的幽灵也依然附在许多士大夫的身上作祟。最明显的，理学家中有极端反对他的，如张栻；有推崇其人而排斥其学的，如朱熹；也有基本上同情他的，如他的同乡陆九渊。无论是反对还是同情：总之，王安石留下的巨大身影是挥之不去的。所以我们有充足的理由说，朱熹的时代也就是“后王安石的时代”。

神宗时代的政治文化在南宋的延续是显而易见的。就正面而言，南宋士大夫仍然不曾放弃“回向三代”的理想。他们的理想主义较之北宋诸儒似乎蒙上了一层忧虑的轻纱，然而并没有褪色。他们对于士为政治主体的原则也持之极坚。熙宁初王安石“以道进退”的风格便已广为人知。所以在神宗没有完全接受他的“新法”建议之前，他是决不肯就相位的。同样的，神宗问程颢：“朕召司马光，卿度光来否？”后者答道：“陛下能用其言，光必来，不能用其言，光必不来。”（邵伯温《邵氏闻见录》卷一一）这正是因为他们两人都把自己看作是政治主体，他们只能本着所持的原则和皇帝“共治天下”，却不能为了爵禄之故，召之即来，有如仆从一样。这一主体意识在南宋理学家之间获得了更深一层的发挥。《朱子文集》书信类中特标出“出处”之目，即其明证。如果把朱熹、张栻、吕祖谦三人往返信札中关于“出处”的讨论合起来看，问题便更清楚了。士的“出处”问题自先秦以后论者寥寥，直到宋代才再度受到这样普遍而集中的注意。这在中国士大夫史上是必须大笔特书的。张栻说得最中肯：“嗟呼！秦汉以来，士贱君肆，正以在下者急于爵禄，而上之人持此以为真足以骄天下之士故也。”（《南轩集》卷一六《张子房平生出处》）打破“士贱君肆”的成局自始至终是宋代儒家的一个最重要的奋斗目标。从现代的观点说，士的主体意识的觉醒是通贯宋代政治文化三大阶段的一条主要线索。

再就负面说，宋代政治文化的第二阶段与第三阶段之间也同样是连续大于断裂。熙宁变法的失败自然不能完全从个人的角度去寻求解答，也不能化约为道德问题，如“君子”、“小人”之辨。这在现代史学界已早有共识，不须再说。我在原序中仅仅强调了一个特殊的论点，即儒家的理想进入宋代的权力结构之后，发生了事先无从预测的种种复杂冲突，以致使原来属于正面的价值或观念迅速地向反面转化。详说已具原序，这里不可能而且也不必要涉及。姑举一例以概其余。前面提到的皇帝与士大夫“共定国是”自

然是一个正面的政治原则，并且实际上也有助于建立士大夫的主体地位。“国是”的观念在熙宁变法时期虽然已引起争议，但反对派的领袖司马光也同样承认了这一原则的合法性。到了哲宗亲政，决定以“绍述”为“国是”的时期，“国是”则已成为权相用来镇压反对派的合法工具。从此以后，“国是”也改变了宋代党争的性质，使它从不同的政治观点之间的冲突逐步演变为赤裸裸的权力斗争。所以自哲宗绍圣（1094—1098）以后，“国是”和党争往往互相加强，形成一种恶性循环；它们在政治文化中便仅仅具有负面的意义了。但“国是”和党争并未终于北宋，而是随着汴京的陷落一齐南渡。高宗和秦桧便借着“国是”的余威，以压制主战派，终于奠定了“和议”的政局。终其一生，朱熹都在深受着“国是”与党争的困扰。从淳熙十年（1183）到他逝世（1200）为止，孝、光、宁三朝的党争一直是环绕着“道学”而进行的。朱熹则始终处在一波接一波的党争风暴的中心。这是我们早已知道的情况。但是他和“国是”的关系却没有受到足够的注意。事实上，早在绍兴十年（1140），他的父亲（朱松）便因为“国是已定”而仍倡异论，被秦桧逐出了朝廷。庆元四年（1198）诏书宣布“伪邪之徒”的主要罪状也是“倾国是而惑众心”。他在庆元元年（1195）给朋友的信中也已一则曰：“国论大变”，再则曰：“国是之论，初甚骇听。”（《文集·续集》卷五《与章侍郎》（茂献）“国是”对他一生的影响真可以说是既深且久了。不但如此，就我所知，关于“国是”在宋代政治史上的关键作用，南宋士大夫中没有人比朱熹认识得更深刻。我的原序之所以注意到“国是”问题，主要也得力于他在乾道元年（1165）《与陈侍郎（俊卿）书》（《文集》卷二四）中所提供的线索。我可以负责地说，《朱子文集》中所反映的宋代政治文化比任何一部南宋文集都更为全面。

最后，让我们讨论一下宋代政治文化在第三阶段的变异问题。朱熹向来被认定是“道学”的集大成者，而“道学”的完成恰好便

是这一阶段中最大的变异。因此重建朱熹的历史世界而完全不涉及“道学”是绝不可能的事。但原序讨论“道学”则仅以其直接与政治文化有关涉者为限。这一点必须先作声明，以免误会。

在一般哲学史或理学史的论述中，我们通常只看到关于心、性、理、气等等观念的分析与解说。至于道学家的政治思想与政治活动，则哲学史家往往置之不论，即使在涉及他们的生平时也是如此。从现代学术分类的观点说，这一处理方式毋宁是正常的。但是这一现代观点在有意无意之间也造成了一个相当普遍的印象，即儒学进入南宋以后便转而向内了。用传统的语言说，南宋儒学的重点在“内圣”而不在“外王”。此中关键在于理学是不是可以概括南宋儒学的全部？这里没有必要节外生枝，讨论这一复杂的问题。从政治文化的角度说，我只想指出下面这一重要的事实：即以最有代表性的理学家如朱熹和陆九渊两人而言，他们对儒学的不朽贡献虽然毫无疑问是在“内圣”方面，但是他们生前念兹在兹的仍然是追求“外王”的实现。更重要的，他们转向“内圣”主要是为“外王”的实现作准备的，因此他们深信“外王”首先必须建立在“内圣”的基础之上。这一特殊论点确使第三阶段政治文化不同于第二阶段，因而是一项有重大意义的变异。

南宋“内圣”之学的骤盛与熙宁变法的失败有很密切的关系。张栻说：“熙宁以来人才顿衰于前，正以王介甫作坏之故。介甫之学乃是祖虚无而害实用者。伊洛诸君子盖欲深救兹弊也。”（《南轩集》卷一九《寄周子充尚书》第二书）他又说王安石“高谈性命，特窃取释氏之近似者而已”（同上《与颜主簿》）。这个看法代表了理学家的共识，不但朱熹说他“学术不正当，遂误天下”（《语类》卷一二七《神宗朝》），而且最同情他的陆九渊也不得不承认“荆公之学，未得其正”（《象山先生全集》卷一三《与薛象先》）。理学家特别致力于儒家“内圣”之学，正是因为他们认定王安石的“外王”建立在错误的“性命之理”上面。事实上，他们明处在攻击王

安石，暗中则连带批评了神宗。因为神宗曾一再称许王安石的“道德之说”（李焘《续资治通鉴长编》卷二三三）和“性命之理”（同上卷二三四）。然而一考其实，神宗心中的“道”确是“窃取释氏之近似者”，恰如张栻所言。他在和王安石的一次对话中曾明白地说：“道必有法，有妙道斯有妙法。如释氏所谈，妙道也；则禅者，其妙法也。”（同上卷二七五）更巧合的是理学家如朱、张、陆诸人所曾寄予厚望的孝宗也继承了神宗的衣钵。他在淳熙（1174—1189）中期曾撰《原道辨》，驳韩愈之说，主张“以佛治心，以道养生，以儒治世”。后来因为臣下苦谏，他才勉强改名为《三教论》（《建炎以来朝野杂记》乙集卷三）。这是他的得意之作。所以淳熙十一年陆九渊轮对时，孝宗特别说：“自秦、汉而下，无人主知道。”可见他心中仍然坚持着《原道辨》的原名未改。陆九渊并记他“甚有自负之意，其说多说禅”（《象山全集》卷三五《语录下》）。我们必须弄清楚这一政治背景，才能全面理解南宋理学家为什么要深入探讨心、性、理、气的问题。他们转向“内圣”正是为了卷土重来，继续王安石未完成的“外王”大业。朱熹书信中“时事出处”和“问答”两类恰恰客观地反映了理学家的共同抱负。

理学家对王安石的学术虽评骘甚严，但对他的“德行”则十分推重，而尤其神往于他能掀动神宗、重建治道的气概。朱熹在这一方面的议论可为代表，散见于《语类》和《文集》。但表达得最鲜明的则是《跋王荆公进邺侯遗事奏稿》中这几句话：“独爱其纸尾三行，语气凌厉，笔势低昂，尚有以见其跨越古今，斡旋宇宙之意。甚矣！神宗之有志而公之得君也。”（《文集》卷八三）我们可以毫不夸张地说，作为政治家，王安石在朱熹心中的形象是异常崇高的。“跨越古今，斡旋宇宙”这八个字已道尽了一切。（按：卷三八《与周益公》第一书亦有此八字，但“斡旋”作“开阖”）王安石同时相知如韩维曾说：“安石盖有志经世，非甘老于山林者。”（叶梦得《石林燕语》卷七）朱熹《感怀》诗前半云：“经济夙所

尚，隐沦非素期。几年霜露感，白发忽已垂。"（《文集》卷四）开头两句简直便是韩语的诗化。他的前辈友人汪应辰（1118—1176）曾为《石林燕语》详作辨正，因此他也许有机会读过这条记载。无论如何，这决不是巧合，而是他们属于同一政治文化的明证。李心传大概受这首诗的启发，写了一篇《晦庵先生非素隐》，详引朱熹一生的政治活动，惋惜他志在"得君行道"而"未得其方"（《朝野杂记》乙集卷八）。这是当时人对他的认识，见闻亲切，值得重视。

"得君行道"也曾是陆九渊生平的一个最大的梦想。淳熙十年（1183）陆九渊转任敕令所删定官，次年冬天"轮对"：《删定官轮对劄子》五篇便是在孝宗召见前写成的。（《全集》卷一八）他把这次轮对看作是一个"得君行道"的机会，所以事前事后都和朋友往复讨论。淳熙十一年初朱熹给他的信说："不知轮对班在何时？果得一见明主，就紧要处下得数句为佳。"他在答书中则说："某对班或尚在冬间，未知能得此对否？亦当居易以俟命耳！"（两书皆节引于《象山先生年谱》，《全集》卷三六）可见他们以前已有书信往复，论及轮对之事。"居易以俟命"一语透露了陆九渊对这次机会的重视。朱熹的关怀也不在陆九渊自己之下，轮对之后立即索取原劄细读，并追问孝宗有什么反应。（《文集》卷三六《寄陆子静》）另一方面陆九渊除了向门人叙述轮对经过外（《全集》卷三五《语录下》），又写信给友人说："去腊面对，颇得尽所怀。天语甚详，反复之间，不敢不自尽。至于遇合，所不敢必。是有天命，非人所能与也。"（《全集》卷七《与詹子南》）"遇合"两字已将他"得君行道"的心理和盘托出。不但如此，他此后两年中又苦苦等待着第二次轮对，但终因招忌而功败垂成。淳熙十四年《与朱子渊》第一书值得多引几句：

某浮食周行，侵寻五六载，不能为有无，日负愧惕。畴昔所闻，颇有本末，向来面对，粗陈大略，明主不以为狂。而条

贯靡竟，统纪未终。所以低回之久者，思欲再望清光，少自竭尽，以致臣子之义耳。往年之冬，去对班才数日，忽有匠丞之除，遂为东省所逐。……然吾人之遇不遇，道之行不行，固有天命，是区区者，安能使予不遇哉！（《全集》卷一三）

他的“得君行道”的美梦便这样破灭了。在离开临安前，他有两句诗日：“义难阿世非忘世，志不谋身岂误身。”（同上卷二五《和杨廷秀送行》）这和朱熹“经济夙所尚，隐沦非素期”之间简直如出一口，王安石与神宗的“君臣遇合”对南宋理学家诱惑之大即此可见。所以我在前面说，宋代士大夫政治文化第三阶段虽发生了变异，但与第二阶段之间的延续仍远大于断裂。在这个意义上，朱熹的时代正不妨理解为“后王安石时代”。

我的原序追溯了朱熹的历史世界中几个主要方面，由远及近，愈演愈繁，长至十余万言，已不是“序”的篇幅所能容纳。因此我取得允晨出版社的同意，以《朱熹的历史世界》的名称，单独刊行，作为《文集》的一个附录。这篇新序并不是原序的摘要，而是以历史分期为线索，综论宋代政治文化三阶段的演变，所以新序的重点与原序不同，义则互足，但详细论证具见原序。如果这两篇序文能为《朱子文集》的读者增添一点“知人论世”的历史深度，那便是我最大的报酬了。

**1999 年 12 月 14 日于普林斯顿，敬以此序**
**纪念朱熹逝世八百年（2000）**

# 北京三联书店“余英时作品系列”总序
（2003）

北京三联书店决定印行“余英时作品系列”六种，我想借此机会说明一下这六种著作的性质。

《方以智晚节考》、《论戴震与章学诚》和《朱熹的历史世界》是三部史学专著，各自成一独立的单元。这三部专著虽都标举了个别思想家的大名，但研究的重心则投注在他们所代表的时代。《晚节考》详细追溯了方以智晚年的活动和他最后自沉于惶恐滩，但仍然不是一般意义的传记研究。我是希望通过他在明亡后的生活与思想，试图揭开当时遗民士大夫的精神世界的一角，因为明清的交替恰好是中国史上一个天翻地覆的悲剧时代。这一精神世界今天已在陈寅恪先生《柳如是别传》中获得惊心动魄的展开，但1971年我写《晚节考》时，《别传》的原稿尚在尘封之中。后来我果然在《别传》中读到方以智与钱谦益曾共谋复明，可惜语焉不详。在这个意义上，《晚节考》也许可以算做《别传》的一条附注。

《论戴震与章学诚》则是为了解答为什么宋明理学一变而为清代经典考证的问题。关于中国学术思想史上这一重大转变，20世纪初年以来史学家先后已提出种种不同的解释。这些说法虽各有根据，但我始终觉得还有一个更关键性线索没有抓住。宋明理学和清代考证学同在儒学的整体传统之内是没有人可以否认的。既然如此，这一转变必然另有内在的因素，绝不是仅仅从外缘方面所能解释得到家的。我在罗钦顺（1466–1547）的《困知记》中读到一段

话，大意是说“性即理”和“心即理”的争辩已到了各执一词、互不相下的境地，如果真正要解决谁是谁非，最后只有“取证于经书”。我在这句话里看到了一隙之明：原来程、朱与陆、王之间在形而上学层面的争论，至此已山穷水尽，不能不回向双方都据以立说的原始经典。我由此而想到：为什么王阳明（1472–1529）为了和朱熹争论“格物”、“致知”的问题，最后必须诉诸《大学古本》，踏进了文本考订的领域？现代学者一致强调顾炎武（1613–1682）“经学即理学”那句名言是乾嘉经学家的指导原则，这自然是事实。但是我在方以智为《青原山志略》（1669年刊本）所写的《发凡》中，也发现了“藏理学于经学”一句话，和顾炎武的名言如出一口。这岂不说明：从理学转入经典考证是16、17世纪儒学内部的共同要求吗？这样的线索越积越多，我终于决定作一次系统的研究，《论戴震与章学诚》便是这一研究的初步成果。这部书自1976年刊行以来，在明清思想史的专门领域内曾引起了不少讨论，它的“内在理路”（“inner logic”）研究法尤为聚讼的所在。这些讨论主要是在海外（包括日本和美国）的学术界进行的。为了澄清误解，我在1996年的增订本《自序》中作了一次较扼要的回应。我说明“内在理路”是相应于此书的特殊性质而采用的方法；我并不认为这是研究学术思想史的唯一途径。不过我深信，研究学术思想史而完全撇开“内在理路”，终将如造宝塔而缺少塔顶，未能竟其全功。或者像程颢讥讽王安石“谈道”一样，不能“直入塔中，上寻相轮”，而只是在塔外“说十三级塔上相轮”而已。现在三联书店将此书收入本“系列”之中，我盼望它能得到更多的新读者的指教。

《朱熹的历史世界》是去年（2002）才完成的，无论是所包括的时代或所涉及的范围，都远远超过了前两部专著。这是关于有宋一代文化史与政治史的综合研究，但同时又别有其特殊的重点。它的焦距集中在以宋代新儒学为中心的文化发展和以改革为基本取向的政治动态。由于背后的最大动力来自当时新兴的“士”阶层，所

以本书的副题是"宋代士大夫的政治文化"。宋代的"士"不但以文化主体自居，而且也发展了高度的政治主体的意识；"以天下为己任"便是其最显著的标帜。这是唐末五代以来多方面历史变动所共同造成的。相应于所处理的历史现象的复杂性，本书在结构上包括了相互关联而又彼此相对独立的三个部分：上篇通论宋代政治文化的构造与形态；下篇专论朱熹时代理学士大夫集团与权力世界的复杂关系；上篇的《绪说》则自成一格，从政治文化的角度，系统而全面地检讨了道学（或理学）的起源、形成、演变及性质。20世纪以来，道学或理学早已划入哲学史研究的专业范围。以源于西方的"哲学"为取舍标准，理学中关于形而上思维的部分自然特别受到现代哲学史家的青睐。近百年来的理学研究，无论采用西方何种哲学观点，在这一方面的成绩都是很显著的。但是理学的"哲学化"也必须付出很大的代价，即使它的形上思维与理学整体分了家，更和儒学大传统脱了钩。我在《绪说》中则企图从整体的（holistic）观点将理学放回它原有的历史脉络（context）中重新加以认识。这绝不是想以"历史化"取代"哲学化"，而是提供另一参照系，使理学的研究逐渐取得一种动态的平衡。

在三联书店编辑的提议下，本"系列"中另外三本书选收了我历年来所写的单篇论文，集结在三个不同的主题之下。这些论文所涉及的时代、地域和范围都远比上述三种专著为广阔，这里不可能一一加以介绍。下面让我略述我研究中国史的构想和历程，以为读者理解本"系列"之一助。

我的专业是19世纪以前的中国史，就已发表的专题论述而言，大致上起春秋、战国，下迄清代中期；所涉及的方面也很宽广，包括社会史、文化史、思想史、政治史、中外关系史（汉代）等。但是我的目的既不是追求杂而无统的"博雅"，也不是由"专"而"通"，最后汇合成一部无所不包的"通史"。"博雅"过去是所谓"文人"的理想，虽时有妙趣，却不能构成有系统而可信赖的知

识。“通史”在中国史学传统中更是人人向往的最高境界，大概可以司马迁所谓“究天人之际，通古今之变，成一家之言”表达之。但在现代的学术系统中，这样的著作只能求之于所谓“玄想的历史哲学”（speculative philosophy of history）中，如黑格尔的《历史哲学》、斯宾格勒的《西方的没落》或汤因比的《历史研究》。现代史学实践中所谓“通史”，不过是一种历史教科书的名称而已。但无论是前者还是后者，都和我的兴趣不合。

我自早年进入史学领域之后，便有一个构想，即在西方（主要是西欧）文化系统对照之下，怎样去认识中国文化传统的特色。这当然是五四前后才出现的新问题。梁漱溟先生的《东西文化及其哲学》之所以震动一时，便是因为它提出了当时中国知识人心中所普遍关怀的一大问题。梁先生根据几个抽象的哲学概念对这个大问题所作的解答虽然也曾流行一时，但今天早已被人遗忘了。这不是因为梁先生想得不够深，而是因为这个问题太大，不是一个人或少数人在很短期间可以仅凭思考便能解答的。无论是西方的或中国的文化传统，都是在历史的长河中逐渐演进而成，中间经过了许多发展的阶段。而且文化传统也不是一片未凿的浑沌，从政治体制、经济形态、社会结构到思维方式等等，都必须一方面分途追溯其变迁的轨迹，另一方面综观各部分之间的互相联系。所以我认定只有通过历史的研究，我们才能获致有关中国文化传统的基本认识。这当然是史学界必须长期努力的共业。中国史学的现代化目前尚在开始阶段，任何关于中国文化特色的论断都只能看做是待证的假设。

我虽然带着寻找文化特色的问题进入中国史研究的领域，但在史学的实践中，这个大问题却只能作为研究工作的一个基本预设，而不能也不必随时随地要求任何专题研究都直接对它提出具体的解答。这句话的含义需要稍作解释。在世界上几个主要的古老文明中，中国的文明体系独以长期的持续性显其特色。这一点现在已为考古发现所证实，大致无可怀疑。所以仅就文字记载的历史而言，

中国至少从商、周以来便形成了一个独特的文化传统，一直绵延到今天。在这三千多年间，变化起伏虽然大而且多，但中国史的连续性与欧洲史形成了十分鲜明的对比。雷海宗先生曾指出：欧洲自罗马帝国分裂以后，便再也没有第二个全面统一的帝国体制出现。但中国史在秦、汉的第一周期终结之后，接着便迎来了隋、唐以下的第二周期。雷先生早年在美国专攻欧洲中古史，回国以后才转而研究中国史，他的观察在今天仍然有很高的启发性。所以中国与欧洲各自沿着自己的历史道路前进，无论从大处或小处看。本来应该是不成问题的。我们只要以此为基本预设，然后根据原始史料所透显的内在脉络，去研究中国史上任何时代的任何问题，其结果必然是直接呈现出中国史在某一方面的特殊面貌，因而间接加深我们对于中国文化传统特色的认识。

但在现代中国的史学界，建立这一基本预设是很困难的。这是因为从20世纪初年起，中国学人对于西方实证主义的社会理论（如斯宾塞的社会进化论）已崇拜至五体投地。严复译斯氏《群学肄言·序》（1903）已说："群学何？用科学之律令，察民群之变端，以明既往、测方来也。"可见他已深信西方社会学（"群学"）和自然科学一样已发现了社会进化的普遍"规律"。所以章炳麟、刘师培等都曾试图通过文字学来证实中国历史文化的进程，恰恰符合斯氏的"律令"。但当时西方社会学家笔下的"进化阶段"其实是以欧洲社会史为模式而建立起来的。因此与崇拜西方理论相偕而来的，便是把欧洲史进程的各阶段看成普世有效的典型，而将中国史一一遵欧洲史的阶段分期。从此以后，理论上的"西方中心论"和实践中的"西方典型论"构成了中国史研究中的主流意识。一个最极端的例子是清代学术史，有人把它比作"文艺复兴"（Renaissance），有人则比之为"启蒙运动"（The Enlightenment）。"文艺复兴"和"启蒙运动"都是欧洲史上特有的现象，而且相去三四百年之远，如何能与清代考证学相互比附？中西历史的比较

往往有很大的启发性，但“牵强的比附”（forced analogy）则只能在中国史研究上造成混乱与歪曲而已。但这一“削足适履”的史学风气由来已久，根深蒂固。面对着这一风气，上述的基本预设是没有立足之地的。自20世纪70年代以来，西方的人文、社会科学，包括史学在内，显然已开始转向，实证主义（以自然科学为范本）、文化一元论和西方中心论都在逐步退潮之中。相反的，多元文化（或文明）的观念已越来越受到肯定。以前提倡“现代化理论”的政治学家现在也不得不重新调整观点，转而高谈“文明的冲突”了。也许在不太遥远的未来，“中国文化是一个源远流长的独特传统”，终于会成为史学研究的基本预设之一。

本“系列”所收三部论文集中，大部分涉及19、20世纪的文化与思想。这并不是我违反专业的纪律，故为“出位之思”和“出位之言”，而仍然是关于中国传统研究的一种延伸。让我借用杜牧“丸之走盘”的妙喻来说明我的想法。他说：

> 丸之走盘，横斜圆直，计于临时，不可尽知。其必可知者，是知丸之不能出于盘也。（《樊川文集》卷一〇《注孙子序》）

我们不妨把“盘”看做是传统的外在间架，“丸”则象征着传统内部的种种发展的动力。大体上看，18世纪以前，中国传统内部虽经历了大大小小各种变动，有时甚至是很激烈的，但始终没有突破传统的基本格局，正像“丸之不能出于盘”一样。我研究18世纪以前的中国史，重点往往放在各转型阶段的种种变动的方面，便是想观测“丸”走“盘”时，“横斜圆直”的种种动向。

但19世纪晚期以后，中国传统在内外力量交攻之下，很快进入了一个解体的过程。这次是“丸已出盘”，一般史学家和社会科学家都认为这是中国从“传统”走向“现代”的新阶段。我虽不研

究19世纪以后的中国史，但“传统”在现代的归宿却自始便在我的视域之内。这里只能极其简略地提示两个相关的问题。第一是“传统”与“现代”（或“现代化”）之间的关系；第二是中国传统的价值系统在现代的处境。

自从韦伯（Max Weber）在他的历史社会学中提出“传统”与“现代”两大范畴以后，西方社会科学家一般都倾向于把“传统”看作是“现代化”的反面。“理性”、“进步”、“自由”等价值是“现代”的标帜，而“传统”则阻碍着这些价值的实现。这一看法的远源当然可以追溯到18世纪“启蒙时代”的思想家，但在20世纪50年代美国“现代化理论”（modernization theory）的思潮中却发挥到了极边尽限的地步。“传统”是“现代化”的主要障碍，必扫除一分“传统”才能推动一分“现代化”，在50、60年代几乎成为学术界人人接受的观点。这一观点自然也蔓延到中国近、现代史研究的领域。由于史学家一般将鸦片战争（1840）当作中国近代史的始点，这就造成了一个相当普遍的印象，认为中国的“现代化”是由西方势力一手逼出来的。当时美国史学家如费正清（John K. Fairbank）便是在这一理解下提出了“挑战”与“回应”的理论（借自汤因比）以解释中国自19世纪中叶以来的历史进程。他的基本看法是：西方的文化力量（如“民主”与“科学”）代表了“现代”，向中国的“传统”进行“挑战”，但中国的“传统”一直未能作出适当的“回应”，所以一个多世纪来，中国的“现代化”都是失败的。这个“典范”（paradigm）在西方的中国史研究的领域中，支配了很长的一段时期，直到70年代，因为萨义德（Edward W. Said）《东方主义》（*Orientalism*）一书的出现，费氏门人中才有开始对这一“典范”提出质疑的。但是我从来没有为“传统”与“现代”互不相容的理论所说服。在我看来，所谓“现代”即是“传统”的“现代化”；离开了“传统”这一主体，“现代化”根本无所附丽。文艺复兴是欧洲从中古转入近代的第一波，19世纪的史

家大致都认为它已除中古“传统”之旧而开“现代”之新。但最近几十年来，无论是中古史或文艺复兴时代的研究都远比百年前为深透。所以现在史学界已不得不承认：文艺复兴的“现代性”因子大部分都可以在中古“传统”中找得到根源。不但如此，60年代末期社会学家研究印度的政治发展也发现：不但“传统”中涵有“现代”的成分，而且所谓“现代化”也并不全属现代，其中还有从“传统”移形换步而来的。所以“传统”与“现代化”之间存在着一种“辩证的”关系。我在《现代儒学的回顾与展望》（1994）的长文中，便从明清思想基调的转换，说明清末不少儒家学者为什么会对某些西方的观念与价值有“一见如故”的感觉。我不能完全接受“挑战”与“回应”的假定，因为这个假定最多只能适用于外交、军事的领域，不能充分解释社会、思想方面的变动。中国“传统”在明清时期发生了新的转向，“丸”虽没有“出盘”，但已到了“盘”的边缘。所以在中国“现代化”的过程中，“传统”也曾发挥了主动的力量，并不仅仅是被动地“回应”西方的“挑战”而已。

关于传统的价值系统在现代的处境，我的预设大致如下：20世纪初叶中国“传统”的解体首先发生在“硬体”方面，最明显的如两千多年皇帝制度的废除。其他如社会、经济制度方面也有不少显而易见的变化。但价值系统是“传统”的“软体”部分，虽然“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”，但确实是存在的，而且直接规范着人的思想和行为。1911年以后，“传统”的“硬体”是崩溃了，但作为价值系统的“软体”则进人了一种“死而不亡”的状态。表面上看，自谭嗣同撰《仁学》（1896），“三纲五常”第一次受到正面的攻击，“传统”的价值系统便开始摇摇欲坠。到了五四，这个系统的本身可以说已经“死”了。但“传统”中的个别价值和观念（包括正面的和负面的）从“传统”的系统中游离出来之后，并没有也不可能很快地消失。这便是所谓“死而不亡”。它们和许多“现代”的价值与观念不但相激相荡，而且也相辅相成，于是

构成了20世纪中国文化史上十分紧要然而也十分奇诡的一个向度。正是根据这一预设，我才偶而涉笔及于20世纪的思想流变和文化动态。

上面我大致说明了本“系列”所收各书的性质和我自己研究中国文化传统的一部分心路历程。中国历史和文化是一片广大而肥沃的园地。我虽然长期耕耘其中，收获却微不足道。但是我这一点点不成功的尝试如果能够激起新一代学人的求知热忱，使他们也愿意终身参加拓垦，那么这一套“系列”的刊行便不算完全落空了。

**2003年12月10月于普林斯顿**

# 广西师范大学出版社《余英时文集》总序
（2004）

这部《文集》是沈志佳博士费心费力编成的。她近几年来搜集了我所有的中文论著，分门别类，重新编排。这里所集四卷便是其中的一部分。广西师范大学出版社热心印行这四卷《文集》，先后也很费周章。我必须在这里表示诚挚的感谢。

这四卷《文集》大体上都是关于中国史学、文化史、思想史方面的论文，但也有几篇是讨论西方历史与文化的。写作的时间上起20世纪50年代，下迄近一二年；在这半个世纪中，我自己的知识和思想都有很多的变化和进展。如果我以今天的理解重写这些论文，它们当然会呈现出不同的面貌。但无论是重写或彻底修改，在事实上都是不可能的，我只好让旧作新刊，以存其真。王国维云："人生过处唯存悔，知识增时只益疑。"可见这是一切治学之士的共同感受，我也唯有借这两句诗来自解了。

1901年梁启超写《中国史叙论》，在第八节"时代之区分"中首先提出中国史应划分为三个阶段：第一是"上世史，自黄帝以迄秦之一统，是为'中国之中国'"；第二是"中世史，自秦一统后至清代乾隆之末年，是为'亚洲之中国'"；第三是"近世史，自乾隆末年以至于今日，是为'世界之中国'"。很明显的，通过当时日本史学界关于"东洋史"的研究，他已接受了文艺复兴以来西方人对欧洲史的分期模式。梁氏这篇论文是现代中国新史学的开山之作，和他第二年（1902）的《新史学》一文同样重要。就他所提出

的“中国之中国”、“亚洲之中国”和“世界之中国”三个基本概念而言，他确实拓开了中国史研究的眼界，其贡献是很大的，但就其所援引的“上世史”、“中世史”和“近世史”的分期而言，他却在无意中把“西方中心论”带进了中国史研究的领域。欧洲史分期论和斯宾塞的社会达尔文主义合流，使许多中国新史家都相信西方史的发展形态具有普世的意义。以西方史为典型，中国史直到清末都未脱出“中古史时代”，几乎成为20世纪中国新史家的共同信仰。

20世纪30年代冯友兰写《中国哲学史》便明白承认：“直至最近，中国无论在何方面，皆尚在中古时代。”（见第二编第一章）但是我自始即不能接受“西方中心论”这一武断的预设。在广泛阅读西方文化史、思想史之后，我越来越不能相信西方是“典型”，必须成为中国史各阶段分期的绝对准则。现代中、西之异主要是两个文明体系之异，不能简单地化约为“中古”与“近代”之别。在中国史研究中，参照其他异质文明（如西方）的历史经验，这是极其健康的开放态度，可以避免掉进自我封闭的陷阱。所以我强调比较观点的重要性。但是我十分不赞成“削足适履”式的比附，因为这将必然导致对于中国史的全面歪曲。1877年马克思在《答米开洛夫斯基书》中坚决反对有人把他关于西欧资本主义起源的论断变作一种历史通则，应用于俄国史的研究上面。这一强烈抗议是值得我们深思的。

这四卷《文集》所收的史学论著，虽然写作的时间有迟有早，大体上都是从上述的立场出发的。我诚恳地盼望得到读者的指正。

**2004年3月21日**

# 广西师范大学出版社《余英时文集》新序
（2006）

《余英时文集》一至四卷在2004年刊行以后，沈志佳博士又继续搜集了我的其他文字，择其可以与大陆读者见面的，编成第五至第十卷。广西师范大学出版社不辞烦难，在条件允许的范围之内，续刊这六卷新的《文集》，其敬业的精神是令人感动的。让我再一次对沈博士和出版社表示我的最诚挚的感谢。

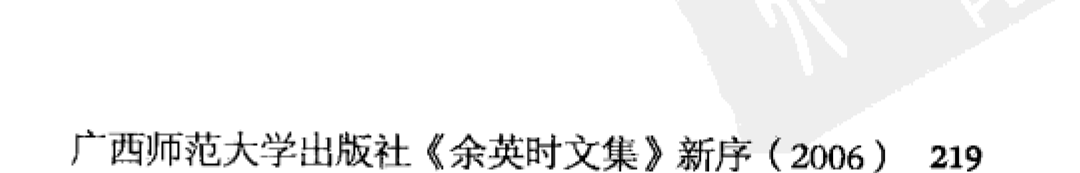
我的专业是历史学研究，所以这六卷所收的论文仍然贯穿着史学的观点。但是就所涉及的范围而言，这六卷则比前四卷要广阔得多。整体地说，在我的思考和研究中，中国文化传统怎样在西方现代文化挑战之下重新建立自己的现代身份（modern identity），一直是重点之一。这当然是清末，特别是五四以来，中国知识人的共同问题，然而始终得不到明确的答案。我也不过是千千万万寻找答案者之一而已，这六卷新文集中保存了一些我的寻找的印迹。

后六卷与前四卷一样，也包括了早期到近期的文字。最近的包括一篇未发表过的新稿（讨论钱谦益的“诗史”观念，收在第九卷），最早的则是我在香港新亚书院求学时期的“少作”（收在第六卷和第七卷）。这里只想对这些“少作”略作交代。我受了五四思潮的影响，虽然已决定投入中国史的专业，但对于西方近代的文化史和思想史同样抱着浓厚的兴趣。我当时已不能接受任何抽象的历史公式，更不承认西方史的阶段划分可以为中国史研究提供典型的模式。然而我深信西方的历史与思想不失为一个重要的参照系统，

使我更易于在比较的观点下探索中国文化和历史的特性。同时，对于五四时代所接受的西方近代文化主流中的一些基本价值，如容忍、理性、自由、平等、民主、法制、人权等，我也抱着肯定的态度。这些价值，当时也被公认为普世性的，1948 年联合国的《人权宣言》便是明证。基于这一认识，我在 1950 年至 1955 年这几年间，曾努力阅读这方面的西文著作。《文集》卷六、卷七所收的“少作”便是在这一心态下写成的。

这些“少作”只是我早年学习的记录，久已置于高阁。但 1983 年，在台北友人一再鼓励之下，我觉得盛情难却，曾由汉新出版社重印过一次。沈志佳博士这次提议将它们收入《文集》，我本来是很犹豫的。但是她认为这些“少作”毕竟代表了我写作生涯中的一个阶段，从《文集》编辑的角度说，仍是一个不宜缺少的环节。我终于接受了她的判断。这次印行，我自己并没有时间做任何修订。不过出版社方面根据既定的编辑原则，曾作了一些必要的处理，基本上仍是尊重原作的，仅仅减少了一些文句而无所增改。我很感谢出版社的苦心与好意。对于西方史的参照功能和起源于西方但已成为普世性的现代价值，我至今仍然深信不疑。这也是我让这些“少作”再度刊布的唯一理由。

**2006 年元旦**



# 《宋明理学与政治文化》自序（2004）

本书包括两个部分：第一至第五章原为《朱熹的历史世界》上篇的《绪说》，虽置于全书之端，其实写成则在上、下两篇之后，因此自成一独立单元。由于这篇《绪说》集中讨论了宋代理学的起源和发展，及其与政治文化之间千丝万缕的复杂关系，少数读过原稿的朋友觉得我不妨把《绪说》抽出来，印成单行本。考虑到《朱熹的历史世界》篇幅太长，一般读者很难有时间和耐心，通读这部千余页的专著，我也认为《绪说》与原书分家，自谋生路，不失为一个明智的办法。

本书的第二部分是最后一章，题作《明代理学与政治文化发微》。这一部分的起源如下：在决定单独刊行《绪说》之后，我立即发现它毕竟是另一本书的一个组成部分，语意未周未尽。如果借用旧日“起、承、转、合”的文章结构为喻，《绪说》可以说是有“起”有“承”，但未“转”未“合”。原因很简单：“转”与“合”原在《朱熹的历史世界》的上篇与下篇之中。怎样为单行本提供“转”与“合”，曾使我犹豫不定了一两天，因为这有种种可能。最省力的方式是撮述原书上、下篇的要旨。但下面两个理由使我放弃了这个初念。第一、《绪说》脱离了母体之后，它的重点已变，仅仅为原书作一简单的提要，不足以达成“转”与“合”的任务；第二、原书上、下两篇千头万绪，十分复杂，只有通过无数细节的层层分析，才能集腋成裘。西方谚语说：“上帝或魔鬼在细节之中”（“God or the devil is in the detail”），这尤其是史学作品的特

色。任何企图用“一言以蔽之”方式化繁为简，都必然陷于顾此失彼、挂一漏万的窘境。因此我最后决定重新拓荒，进一步研究明代理学与政治文化的关系，从反面证成《绪言》的论旨。在《朱熹的历史世界》撰写过程中，明代的对照不但已时时往来胸中而且也偶然流露于笔端。以往涉及明清的研究，如《近世中国宗教伦理与商人精神》、《现代儒学的回顾与展望》、《士商互动与儒学转向》等，我也接触了理学与政治文化的某些方面。现在我刚好可以乘这个机会，把一些片断的观察系统地组织起来，化零为整。最后一章的研究与陈述方式大致与前五章相同，即根据原始史料建构一个整体的历史景观。不过为了防止一发不可收拾，这次我尽量控制自己。把拓荒的范围限制在少数论题上。这一章虽然还是超过了预定的篇幅甚多，幸而并未泛滥成灾。“宋明理学”一向被视为一个历史连续体。但是我现在的看法稍有不同，这个连续性几乎只能用“不绝如缕”四字来形容，二者之间的断层似乎也不能不特加注意。明代政治生态与政治文化和宋代的巨大反差，在其间发挥了重大的——虽然不是决定性的作用。由于最后一章的添入，本书定名为《宋明理学与政治文化》。但我所用的“宋明理学”并非完全沿袭旧义，其中有连续，也有断裂，特先说明，以免误会。

现在我想借用这篇序的空间，对本书第一部分的性质作一提纲挈领的说明，以为读者之一助。现代讨论理学的专著已多至不可胜数，主要都是从哲学的观点阐释它的含义。哲学既不是我的专业，我自然没有理由，更没有资格，在众说纷纭之外，再增一解。本书则是一篇史学研究的初步报告，主旨在通过宋代的历史脉络和具体情境，重建理学从开始到完成的实际过程。这一历史的探索必然要涉及理学以外的大量文献，因而构成了本书研究的基础工作。第三章论宋初古文运动和王安石“新学”，第四章追溯佛教的入世转向，都是从原始史料中一点一滴爬梳出来的。但中心的线索则由理学著述所提供，其中尤以《二程遗书》、朱熹的《文集》、《语类》，最为

重要。我并没有在系统地掌握一切基本资料之前，先有一套“大胆的假设”，然后强古人以就我。读者只要细看本书，我的作业程序是相当清楚的。

本书既是历史的研究，它自然不可能有任何预设的哲学立场，因此对于一切有关理学的现代哲学阐释都是中立的。但在史学方面本书则有十分明确的预设，否则我的研究工作便无法展开了。我的预设是：理学（或道学）的起源和发展首先必须置于宋代特有的政治文化的大纲维之中，然后才能得到比较全面的认识。由于种种历史因缘的凑合，宋代的“士”（或“士大夫”）发展出高度的政治主体的意识，落在政治实践层面则要求与皇帝“同治天下”（程颐语）。所以北宋的儒学复兴，一开始便提出了“尧、舜、三王治人之道”，或简称为“三代之治”。这是北宋儒家关于重建人间秩序的破题第一声，其始点则在“治道”（政治秩序）。古文运动的先驱柳开（947—1000）倡导于前，继起者如石介（1005—1045）等人则响应于后，重建“三代治道”终于成为宋代儒学的基调，一直到朱熹的时代都没有改变。但在古文运动时期，儒学的重心在“外王”，而“内圣”的讨论则尚未充分展开，欧阳修（1007—1072）便是其中最典型的一位代表：他只关心“治道”而绝口不谈心性，以致王安石批评他“不识义理”。正因如此，他虽主张回归“三代”，却不贬斥“汉、唐”，甚至还说唐太宗“其治则几乎三王”（《欧阳文忠公集》卷四八《问进士策四首》之三）。在这一问题上，他的观点和南宋的陈亮相近，而与王安石、二程则恰恰相反。朱熹为了“三代”与“汉唐”之辨，曾根据程颢的论点，和陈亮展开了一场最著名的争议。叶适也在晚年的著作中，对欧阳修的看法提出了严厉的批评（见《习学记言序目》卷五〇《策问》条）。可见“治道”在两宋儒学史或理学史上，始终是一个轴心的问题。这是上面所谓“政治文化的大纲维”中一个主要部分。

今天我们一提起理学（或道学），便马上会联想到理、气、心、

性等形而上的观念。这在当时张载和二程的语录中，往往笼统地称之为“道德性命”。“道德性命”是所谓“内圣”之学；作为研究的对象，它当然可以与“外王”分开，自成一独立的领域。事实上，无论是在传统的“道统大叙事”或现代的哲学史中，大家都是这样看待它的。但就宋代儒学发展史而言，理学却不能简单地等同于“内圣”。这是因为“内圣”与“外王”在理学家的构想中，自始即是一不可分的整体，而且“内圣”领域的开拓正是为了保证“外王”的实现。为了说明这一论点，我们必须回溯至王安石的改革及其新学。

“外王”必须建立在“内圣”的基础之上，本是儒学的原始观念之一。孔子的“为政以德”，孟子的“仁心”、“仁政”，都是这一观念的不同表达方式。宋初古文运动的倡导者虽因急于“推明治道”而未暇发挥“内圣”，但“内圣”与“外王”不可分离的意识仍在潜滋暗长之中。胡瑗（993—1059）在湖州和太学掌教，分“经义”、“治事”两斋，他的弟子们称之为“明体达用”之学，其实即隐含了以“内圣”为“体”、“外王”为“用”的意思。胡瑗是王安石早年所最崇敬的儒门典范，后来他持“内圣外王”之说发动熙宁变法，未尝不可说是从“明体达用”转手而来（参看《朱熹的历史世界》上篇第六章）。无论如何，从历史的角度作观察，安石的“新学”在北宋儒学进程中实居于承先启后的枢纽地位：他终结了古文运动时期专重“外王”（“治道”）的偏向，将儒学引入“内圣”与“外王”互为表里的阶段。更值得注意的是：“道德性命”这一名词最先是王安石用来描述他的“内圣”之学的。此词不但见于他的文字，而且也经常出现在他和神宗的对话之中，并得到后者的亲口认可（详见本书第三章）。所以不论内容，仅就思想的结构而言，安石“新学”与二程“道学”完全属于同一类型。这一现象毋宁是十分自然的，因为二者本是同一历史阶段的产品。

由于王安石的“内圣外王”系统建立在前，而其“内圣”部分——“道德性命”——又吸收了释、老的观念，它一直是张载和二程抨击的对象。大致说来，他们认定王安石“内圣”之学“不正”，是他“外王”失败的根源所在。所以在二程语录中，我们看到他们始终把安石视为思想上的头号大敌，远在释氏之上。但是另一方面，就“内圣”构成“外王”的精神基础而言，二程的“道学”与安石的“新学”也未尝没有可以互相比观之处。我们可以毫不迟疑地说，“道学”是在直接与“新学”相抗衡的过程中，逐步发展完成的。“道学”兴起的背景既明，它不可能离开宋代政治文化的大纲维而得到全面的理解，自是不在话下。

宋代理学有两项最突出的特点：一是建构了一个形而上的“理”的世界，二是发展了种种关于精神修养的理论和方法。指点人如何“成圣成贤”。这两点毫无疑问都属于“内圣”的领域。但深一层观察，这两条开拓“内圣”的道路，同是为了通过“治道”以导向人间秩序的重建。这是宋代儒学的主流所在，自古文运动一直贯通到朱熹时代。理学家必须预设此“理世界”，作为他们理想中的人间秩序的永恒而又超越的保证，否则他们重建秩序的要求便失去根据了。他们曾从种种角度赋予“理世界”以种种不同的名称，如“天理”、“仁”、“太极”、“太和”……等，但其实都是此物此志。张载、二程和朱熹都肯定合理的人间秩序必须依“理世界”而建立，本书已随文论及，不待再说。这里应着重指出的，即持“心即理”之说的陆九渊也同样不能不作此肯定。他说：

> 此理乃宇宙之所固有，岂可言无？若以为无，则君不君、臣不臣、父不父、子不子矣。(《象山先生全集》卷二《与朱元晦二》)

此处明言“此理乃宇宙之所固有”，而首先显现在“君臣、父子”的秩序上面，可知“理世界”必归宿于人间秩序确是宋代理学家的共同信仰。

其次，关于理学家强调个人的精神修养问题，也同样必须放在宋代政治文化的大纲维中，去了解其特有的时代意义。“修心养性”之说早起于先秦，而儒家尤擅胜场。中唐以来，由于释氏（特别是禅宗）的心性之说主宰了思想界，儒家方面也开始重整旗鼓，以图收复失地。北宋理学家完成了这一使命，可以说是顺理成章的事，似乎与政治文化攀不上什么关系。然而不然，这是由于我们没有再进一步考察：理学家提倡“修心养性”究竟是以哪一类的人为对象？他们想通过这种精神修养来造就何种人才？关于这两个问题，本书已详引种种资料，作出明确的解答。这里我只须直接将答案列出，然后各增一条书中未引用的资料，以加强原来的论证。关于第一个问题，我的答案是：北宋理学家直接施教的对象是“士”，而不是一般的“民”。宋代的“士”虽然都从“民”来，但“民”未成为“士”之前，理学家不但没有机会向他们讲授心、性之学，而且即使有机会，也必然徒劳无功。总之，理学家与“普渡众生”的释氏不同，只能从“士”阶层中寻找“传道”的对象。我们不能因为儒家有“人皆可以为尧、舜”之说，便误认宋代理学家自始便一视同仁地要使人人都“成圣成贤”。程颐曾明白指出，“人皆可以为尧、舜”只是“圣人所愿”，在事实上是不可能的。现在我要引周敦颐（1017—1073）的一段话来印证本书的论点。他说：

> 圣希天，贤希圣，士希贤。伊尹、颜渊，大贤也。志伊尹之所志，学颜子之所学。（《通书·志学第十》）

这是北宋第一位出场的理学家，但他指点“成圣成贤”的对象

明明是“士”。所以这个问题已没有争议的余地了。他后面论伊尹、颜渊的话，则恰好可以通向第二个问题的答案。

顾炎武（1613—1682）指斥明末理学家“以明心见性之空言，代修己治人之实学”（《日知录集释》卷七《夫子之言性与天道》条）。这是他目睹当时学弊而发出的慨叹，大致去事实不远。但后来颜元（1635—1704）竟进一步将此病归之宋儒，而尤集矢于程、朱，这就造成了一个流传至今的普遍印象，即以宋代理学家的全副精神都贯注在“明心见性”之类的“内圣”领域。不用说，自从“理学家”与“哲学家”之间画上了等号以来，这一印象更是牢不可破了。但是我们只要细心审查第一手史料，即知宋代理学家讲学的最终目的是要培养“治天下”的人才，以承担重建秩序的重任。上引周敦颐“志伊尹之所志，学颜子之所学”一语，已透露了此中消息。颜渊是孔门“德行”第一人，其学当然是“内圣”之学。但伊尹则代表了“外王”的典型。孟子说：

> 伊尹曰：“何事非君？何使非民？”治亦进，乱亦进，曰：“天之生斯民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉。予，天民之先觉者也。予将以此道觉此民也。”思天下之民匹夫匹妇有不与被尧、舜之泽者！若己推而纳之沟中——其自任以天下之重也。(《万章下》)

周敦颐心中的伊尹完全来自孟子这一段话，可知“内圣”必归宿于“外王”也是他的基本取向。二程早年受学时，他曾教以“寻颜子、仲尼乐处”（《遗书》卷一上）。但这专指“学”的阶段而言，是儒者的始点而非终点。张载和程颐后来论及颜渊，并不鼓励人仅仅效法他的“陋巷自乐”。正因为理学家一心一意想造就“治天下”的人才，所以他们内部品评人物高下也以此为最

主要的标准。张载认为程颢优于程颐，并不是根据“内圣”理论的造诣，而是因为前者“救世之志甚诚切，亦于今日天下之事尽记得熟”。最后让我再引陆九龄的议论，作为第二个问题的答案。他在《又与王顺伯》中说：

> 窃不自揆，使天欲平治天下，当今之世，舍我其谁？苟不用于今，则成就人才，传之学者。（引自黄震《黄氏日抄》卷四二《陆复斋文集》）

“使天欲平治天下”云云，语出《孟子》（《公孙丑下》），恰好符合当时“士”作为政治主体的精神要求：上引《孟子》论伊尹“自任以天下之重”，明是宋代“以天下为己任”意识的根源所在。下半段“苟不用于今，则成就人才”云云，则是九龄自述其志；这和张载、二程所采取的立场完全一致。所以宋代理学家的第一志愿是“得君行道”，亲自参加“平治天下”的事业，不得已而求其次，才轮到“成就人才，传之学者”。至于他们所要“成就”的“人才”，必然以“平治天下”为重点所在，那是更不用说的了（参看本书第五章之三）。

陆九龄上面这一段话引出宋儒对孟子究竟如何理解的问题，有稍作澄清的必要。由于陆九渊曾自道其学“因读《孟子》而自得之”，后世往往以此语专指他的“心即理”而言。今以其兄之言校之，可知这一认识是过于狭隘了。“孟子道性善，言必称尧、舜”（《滕文公上》），这是孟子兼重“内圣”与“外王”的明确表示。事实上，九渊所“得”于孟子的，也是其“内圣外王”合而为一的整体精神。他在《与赵然道二》中说：

> 姬周之衰，此道不行；孟子之没，此道不明。（《全集》卷一二）

"此道"指三代"内圣外王"合一之"道"(相当于朱熹《中庸序》中的"道统"),确然无疑,岂能化约为"尽心知性"、"知言养气"之类的"内圣"体验?何况书中明引《孟子》"行天下之大道,得志,与民由之;不得志,独行其道"(《滕文公下》)等语,与其兄所言,如出一辙。如果一定要将孟子的"内圣"与"外王"在概念上分开作观察,我们甚至可以说,后者对宋代儒家士大夫的感召力比前者更大。王安石便是一个最早而又最有力的例证。安石早年便奉孟子为楷模,时人也以为他是"孟子复生"。然则他究竟在哪一点特别崇拜孟子呢?答案只有一个,即"平治天下,当今之世,舍我其谁"的"行道"气概。他在二十二岁时(庆历二年,1042)写《送孙正之序》便已深受孟子的启发,向往着有一天能"得志于君,则变时而之道"(《临川先生文集》卷八四)。通过王安石的倡导与实践,"得君行道"的观念终于成为两宋理学家共同追求的目标。所以我们可以肯定,孟子在"外王"方面所发挥的影响是更普遍而持久的。本书第五章之二和《朱熹的历史世界》下篇第八章,对此已有详细的论证,这里便不再重复了。

以上大致是从历史的观点,说明宋代理学为什么必须置于政治文化的大纲维中,才能比较完整地显示出它的本来面貌。本书头绪甚多,论证甚繁,所以我特别提出其中几个要点,略作分疏,这也许有助于读者掌握全书的基本论旨。但本书所论也有越出历史观点之外的,这里也应该提示一下。第二章详析"道统"、"道学"、"道体"诸概念,是为了更进一步澄清理学家与政治文化的关系。这是有关理学整体的几个核心概念,但其含义始终没有得到彻底的清理,以致引出后世的种种误解。此章根据朱熹《中庸章句序》,上溯其源,下沿其流,指出无论是"道统"、"道学"或"道体",都和"治天下"有不可分的内在关联。朱熹在此《序》中,以"道统"专指"内圣外王"合一的上古三代,而以"道学"专指道治分

裂以后，从孔子到宋代的儒学传统。这是一个极关紧要的分别，其深刻的政治含义是不容忽视的。这等于说，汉、唐以下的“人主”虽能“以智力把持天下”，其实则是“无道”的统治。“人主”如果想改变“天下无道”为“天下有道”，只有一条路可走，即接受“道学”关于“内圣外王”的基本规定及其推行的程序。另一方面，儒家亦无“彼岸”可渡，其“道”只能在此唯一的人间世界求得实现，而“治道”则必然成为秩序重建的始点。因此在宋代理学家的观念中，“道学”既不应仅为“空言垂世”，其功用更不应仅止于提高个别的人的精神境界。就社会集体而言，“道学”若不能归宿于“外王化”，则终是“未济”。程颐说：“君子之道，贵乎有成，有济物之用，而未及乎物，犹无有也。”（《程氏粹言·论学篇》）这正是从集体而非个人的观点所下的论断。孔子所谓“吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食？”（《论语·阳货》）至少两宋的理学家大体上都抱着这种心理。

本书第五章的最后三节是关于理学思想的政治解读，涉及《西铭》、《程氏易传》和朱熹的若干文字与语录，都是宋代理学史上的重要文本。为了从理学内部建立它与宋代政治文化之间的关联，这一解读是无法避开的。但是我必须郑重声明，我深知这一解读本身含有高度的危险性，稍一不慎，即可能将全部理学歪曲成一套政治的意识形态（political ideolology）。我虽肯定理学上承北宋儒的主流，以重建人间秩序为终极关怀，然而这个“秩序”的意义是非常广阔的：包括文化秩序、人伦秩序、日常生活秩序等等在内，政治秩序（“治道”）不过是其中的一个部分而已，虽然宋代理学家往往视之为秩序重建的始点。因此我在解读的过程中十分谨慎，以求作到恰如其分的地步。张载已明言“道学”与“政术”是一体的两面，程颐也强调“道学辅人主”或“道不行，百世无善治”（见本书第五章第五节）。我们又如何能将“治道”排除在“道学”之外呢？至于我的解读是不是误读，则是另一问

题，这里不必讨论了。

最后，我要感谢黄进兴先生为本书的单独刊行，费心安排。最后一章的增补，也出于他的提议，不过把本书的下限扩大到明代，则是我自己的决定，但也因此延误了出版的期限，这是应该向他致歉的。



# 《知识人与中国文化的价值》自序（2007）

这部《知识人与中国文化的价值》是偶然集结成书的，它的原动力来自时报文化出版社总编辑林馨琴女士。时报文化最初准备重新排印《从价值系统看中国文化的现代意义》（1984年初版），林总编辑则进一步提议增添新的内容，收入我在上世纪80年代以后所写的相关文字，她并且表示，能多收几篇更好。由于时间匆促，而我又恰好处于忙碌期间，最后检出了十几篇近作寄去。经过林总编辑和她的同事们严格挑选之后，于是才有这部论集呈现在读者的眼前。我必须向时报文化编辑部致最诚挚的感谢。

在这篇短序中，我想对本书的性质作一扼要的说明。首先必须解释的是，为什么在一部讨论文化价值的论集中要特别把知识人[①]放在与价值系统同等重要的位置呢？答案其实是很简单的。文化的价值虽然起源于一个民族的共同生活方式之中，但必须经过系统的整理、提炼、阐明，然后才能形成一套基本规范，反过来在这个民族的精神生活中发生引导作用。这一整理、提炼和阐明的重大任务，就中国传统而言，一直是由“士”承担着的。本书第二篇《轴心突破与礼乐传统》便试图揭示：先秦各派的“士”怎样开创出中国价值系统的原始形态。其余各篇讨论“士”（“知识人”）的文字也无不与价值问题密切相关。我将论“科举”的新作也包括在本书之中，则旨在展示“士”如何通过制度化的途径把各时代的主流价

① “知识人”即一般常用的“知识分子”，相当于英文的intellectual。我从2002年以后改用“知识人”，理由见本书第八篇《士的传统及其断裂》一文。但本书所收2002年以前的文字，除第六篇外，都曾沿用“知识分子”一词，现一律不改，以存其真。

值传播到整个社会。汉代的“孝廉”、“贤良”、“方正”等科目固然明白地标举出价值取向，明清以后以《四书》取士也充分体现了程朱一系的价值系统。

我虽然强调近代以前的中国具有一套独特的价值系统，但同时也完全承认价值系统随时代变动而不断更新这一历史事实。从先秦到清中叶，中国的价值系统已发生过几次重要的更改，但大致仍属于传统内部的调整。由于篇幅的限制，本书没有收入有关这一方面的论著。19 世纪末叶以下，西方文化全方位地进入中国，撼动了中国价值系统的基础，最后则导致其全面的解体。本书第四篇《中国现代价值观念的变迁》初步追溯了这一历史过程。尼采“重新估定一切价值”的名言在五四时代成为知识人的普遍信念；这句名言恰恰道破了中国现代价值危机的性质。与以往局部的内在调整不同，这一次是中国价值系统的整体面临着“重新估定”的严重挑战，而“估定”的参照标准则是西方近代的价值系统。在西方的对照之下，中国人究竟对自己原有的价值系统应该采取什么样的态度呢？对于西方价值的引进又应不应该设立最低限度的防线呢？环绕这两大问题的争论当时便引出了种种不同的方案，从激进的、保守的到不同程度温和的，应有尽有。到了五四前后，争论的范围已扩大到整个中西文化与历史之间的异同上面来了。所以中西文化的争论构成了现代中国人文研究领域中一个中心的“问题意识”(problematique)，几乎没有人能完全逃得出它的笼罩，我在这里只想强调一个论点，即所谓中西文化之争，在剥蕉见心之后，根本上仍是中西价值系统之争。这一争论虽然已进行了一个世纪之久，却依然没有结束的迹象。在民族主义激情的鼓荡之下，争论正在以不同的面貌展现在世人的眼前。本书所收《价值荒原上的儒家幽灵》，虽是一篇通俗性的短文，却也揭开了现阶段新争论的一角。从这一角度看，本书的主题并不是已逝的历史

陈迹，而是关系着中国前途的活生生的大问题。但近二三十年来世界人文研究也发生了新的转向，和本书主题的探讨息息相关。因此我又将近作《试论中国人文研究的再出发》收在这里，提供读者参考。不用说，中西两大价值系统之间的纠结正是中国人文研究再出发所必须首先面对的问题。

最后还要指出，一方面，中国传统的"士"转化为现代的"知识人"（intellectual）大致是与20世纪同时开始的，而以1905年科举废止为最具象征性的年份（见第七篇《士在中国文化史上的地位》)。而另一方面，中国价值意识的大变动也发生在19、20世纪之交。谭嗣同"冲决伦常之网罗"(《仁学》，撰于1896年）对中国传统的价值系统展开了最猛烈的批判；梁启超的《新民说》(1902年）则系统地引进了西方现代的价值观念。这两个系列的历史发展是一体的两面，更进一步证实了"知识人"与"价值"之间存在着不可分离的关系。

以上的短序旨在说明：本书虽由不同起源的论文集结而成，但全书集中在同一主题之下，各篇之间也是互相贯通的。所以这部小书自成一个独立的单元，并不是一本杂凑的文集。

**2007年3月11日**



# 《会友集》自序（2008）

这部《会友集》收集了我这二三十年来为友人著作所写的序文。其中绝大多数作者是我相交已久的，但也有少数尚无缘识荆，只能算是“神交”。我生平不会写应酬式的文字，友人向我索序，我必尽可能以敬慎之心回报。首先我必细读全稿，力求把握住作者的整体意向；其次则就我所知，或就原著旨趣加以伸引发挥，或从不同角度略贡一得之愚。但无论从什么方向着笔，我都坚守一个原则，即序文必须环绕着原作的主题发言。换句话说，原作为主，序文则居于宾位。序文的千言万语都是为了凸显原作的贡献及其意义。喧宾夺主或越俎代庖是写序的大忌。用这种方式写序当然是比较费力的，往往逼使我去进行一些独立的研究。但是我也在写序的过程中获得了不少知识的乐趣：经过比较深入的探索之后，对于历史和文化的某些特殊方面，我的认识从含混变为清晰，有些问题获得进一步的澄清，有的基本概念则得到更有系统的整理。我的序文对友人有无涓滴之助尚不可知，但我受到他们著作的激励则是千真万确的。所以我虽写了不少的序，却毫无“苦恨年年压针线，为他人作嫁衣裳”的感觉。书名取义于曾参“以文会友”，纪其实也。

最早鼓励我将序文收为一集的是刘再复先生，接着敦促我付诸实践的则是潘耀明先生。如果不是他们两位的偏爱和热心，这个序集是否会面世恐怕将是一个很大的疑问。我要向他们致以最诚挚的感谢。

但这本书最终能辑成则完全是彭国翔的劳绩。国翔近年来收集

我的文字很多，有的连我自己也忘记了。所以自决定接受明报出版社的书约之后，我立即向他提议，请他担任本书的编者。这里所收的几十篇序文都是他从各处辛苦搜寻得来的。言辞已不足表达出我对他慷慨相助的感受，因此索性不说任何客气话了。

这里所收的序文，当然不能说是穷尽无遗，但聚在一起，数量已出乎我的最初估计之外。孟子有一句名言："人之患在好为人师。"那么我是不是犯了"好为人作序"的毛病而不自知呢？但在我的记忆中，每一篇序好像都是在"义不容辞"的情况下完成的。我也读了不少西方和日本的著作，"为人作序"的事虽偶然一见，但似乎并未形成过普遍的风气。相反的，在中文著作中，无论是古代的还是现代的，这一现象倒是异常突出。友人向我索序和我有"义不容辞"之感，大概都不免受了一种特殊文化氛围的感染。难道"为人作序"竟是中国文化传统的一个特色吗？

这个疑问在脑际浮现之后，我的好奇心被挑动了起来。我想知道："序"在中国书写史上究竟是如何开始的？经过了哪些演变的阶段？"序"的传统进入现代以后又发生了什么变化？……这一连串的问题都是我深感兴趣而亟需得到解答的。然而仓卒之间我竟不知从何处下手。因为这些问题必须通过专题研究才能找到解答的线索，而我一时却想不起"序"的历史是否曾经受到过现代文学史专家的青睐。不得已，我只好自己动手，匆匆进行了一次探源溯流的尝试。下面是一个简要的初步报告；疏失和错误是不可避免的，请读者切实指教。

"序"是中国古典文学中一个特殊的"文体"(genre)，至迟在萧统编《文选》时已正式成立。如果通全部古典文学史而言，我们大致可以将"序"分为两大系统。先说与本文无关的系统，即在游宴、诗会、饯送、赠别等场合的即兴之作，六朝以下许多著名的"序"都属之。一言带过不提。另一大系统则是为书籍所写的"序"，但又可分为三类。第一类是为了说明传世典籍的缘起及其含

义而作，如《尚书序》、《毛诗序》是也。后世为前代著作，包括诗文集等所写的序也应划归这一类。总之，这都是为古人遗作而写的。第二类是"自序"，最著名的当然是《太史公自序》。这一类的"序"在后代也有继承和发展。庾信《哀江南赋序》说"昔桓君山（谭）之志士，杜元凯（预）之生平，并有著书，咸能自序"，即其明证。最后一类则是应并世作者之请而写的"序"，这是本文将集中讨论的主题。前两类在"序"史上虽然也很重要，但这里只能割爱，以避枝蔓。

《文选》李善注《三都赋序》，题下引臧荣绪《晋书》曰：

> 左思作《三都赋》，世人未重。皇甫谧有高名于世，思乃造而示之。谧称善，为其赋序也。（见卷四十五）

同时的作者向名家求序并得到积极回应，这是我所见到的最早记载，但其事或已始于汉末、三国之际，因为文人交游之密和文学风气之活跃早在建安时期（196—220）便已展开了。《文苑英华》宇文逌《庾信集序》结语云：

> 余与子山风期款密，情均缟纻，契比金兰，欲余制序，聊命翰札，幸无愧色。（卷六九九）

作者规定诗文集而向友人索序，就我所知，这似是最早的例子，但其事已在六世纪的后期了。我们也不能据此而断定庾信和宇文逌两人是始作俑者。在他们之前的两三百年中同样的事情应该已经出现过，不过由于书阙有间或因我的疏漏，目前只能追溯到北周罢了。

在《文苑英华》的文体分类中，"文集"的序占了九卷，其中关于个人文集的便有五十篇之多，时代则集中在中、晚唐。细检这

些序文，有四篇可以确定是应文集作者之请而写的，即独孤及《赵郡李公（华）中集序》、梁肃《补阙李君（翰）前集序》、元稹《白氏长庆集序》和郑亚《会昌一品制集序》。这里所用“中集”、“前集”之名是唐代特有的风气。元稹《序》云：“前辈多以前集、中集为名。予以为皇帝明年秋当改元，长庆讫于是，因号曰：白氏长庆集。”（引文据《元氏长庆集》卷五十一）可知《长庆集》本来也可以称作“前集”或“中集”。独孤及《李公中集序》则说：“他日继于此而作者，当为后集。”我们由此可以推断唐代作者往往分期编定自已的文集，以前、中、后分别之。大概前集、中集都是生前亲自编定的，因此作者可以有充分的时间找相知很深的友人写序，至于后集或全集，则要等到作者的后代、门人或故旧来整理编定，序文当然也是身后的事了。杨嗣复《权德舆文集序》说：

> 公昔自纂录为制集五十卷，托于友人湖南观察使杨公凭为之序，故今不在编次内。（见《唐文粹》卷九十一）

作者自编前集、中集而请序于友人在唐代已成通行的习惯，这是另一条最明确的证据。而且有些序文虽是为遗集而作，但作者生前或曾亲托，或有遗命指定，也可以划归同类。最明显的如，刘禹锡为《柳宗元文集》写序，便是因为宗元病死前以“遗草”相托；白居易撰《元少尹（宗简）集序》，不但因为元宗简是他的朋友，而且临终遗言：“遗文得乐天为之序，无恨矣！”

从上面简略的追溯可以看到，为相知者诗文集作序，大致起源于魏、晋之际，至唐代而形成文学界的普遍风气。由于“文集序”——包括为已故作者写的——在唐代的数量激增，以致宋初姚铉在《唐文粹》中不得不特标“集序”的名目，以区别于一般的“序”。现在传世本《昆陵集》（独孤及）和《权载之文集》（权德舆）也有“集序”一目，不知是唐代流传下来的，还是后代改

定的。无论如何，这一新名目的成立折射出唐代文学发展的一个侧影。但为并世相知作序在唐代并不限于文集，论学专著也往往有之。权德舆《张隐居庄子指要序》和裴休《释宗密禅源诸诠序》（均见《唐文粹》卷九十五）便是两个有代表性的例子。前者是《庄子》的诠释，后者则是禅宗源流的分疏；这两篇序文都是应邀而写的。这种论学性质的"序"越到后来越重要。

无论是"集序"或论学的"序"，基本规模在唐代已经奠定了下来，唐以后大致都继承了这一传统，宋代便是明证。试以吕祖谦《皇朝文鉴》与《文苑英华》作比较，可以确定为作者生前所请之序有三篇。但《文鉴》以南渡断代，时间远比《文苑英华》为短。为了进一步的引证，我用取样方式，检查了十几部卷帙较多的名家专集：北宋是范仲淹、欧阳修、李觏、苏轼、苏辙、王安石、司马光；南宋的是周必大、朱熹、杨万里、陆游、楼钥，共十三家。每家都有应作者之请而写的序，少则一篇，多则三五篇，与唐代韩愈、柳宗元、刘禹锡、权德舆诸集相较，情况相似。这一系统的序在宋代仍以诗文集为多，不过论学专著也往往有之，如刘跂《赵（明诚）氏金石录序》（《文鉴》卷九十二）、杨万里《袁机仲（枢）通鉴本末序》（《诚斋集》）卷七十八）即其显例。这两部书是宋代名著，因此当时学术的新动向也在序中有所呈露。从周必大《初寮先生前后集序》（《文忠集》卷五十三）可知宋人仍沿唐人习惯，分期编定诗文集，求相知写序。所以我们可以断定，宋代在这个方面大体延续了唐代的模式，没有任何特别令人瞩目的变异。

但明清两代即出现了新的变化。概括地说，明代序的数量激增，远过唐宋；清代则论学专著的序越来越重要，并且在学术思想方面发生了推波助澜的作用。下面我只能分别作一扼要说明，详细的讨论在此既不可能也无必要。

刘基和宋濂是明初两位最著名的作家，同时又是开国名臣，学士、文人向他们索序的自然不乏其人。《诚意伯文集》收入这一

系统的序文十一篇，《宋学士文集》则多至二十四篇。宋濂的例子尤其值得注意。他不但常常为人作序，而且也遍请名家为他写序。他上沿唐、宋之习，分期编定文集，《宋学士文集》（《四部丛刊》本）中便保存了杨维桢、贝琼、揭汯三《序》；另有刘基一《序》（见《诚意伯文集》卷五）。他在元朝时期的诗文则收入《潜溪集》，其《后集》有欧阳玄、赵汸两《序》（《圭斋文集》卷七及《皇明文衡》卷三十八），《前集》则有陈众仲《序》（见赵《序》）。欧阳玄是元代晚期最负盛名的文宗；延祐二年（1315）恢复科举，他是第一届的进士。宋濂《欧阳公文集序》说他"三任成均而两为祭酒，六入翰林而三拜承旨"，人人都"得公文辞以为荣"。这是实录，毫无夸张。所以《圭斋集》中为时人文集与专著所写的序便不下二十篇。由此可知宋濂《文集》所反映的正是元代后期的风气，不始于明。诗文何以在元代后期复盛？这是一个很大的问题，此处无法深入考论，赵翼《廿二史札记》有"元季风雅相尚"一条（卷三十）可以参考，我认为与科举重开应有相当关系。欧阳玄《喜门生中状元》诗序记泰定丁卯（1327）状元及进士到国子监谢师，"环桥门而观者万计，都门以为斯文盛事，昔未有也"（卷三），其盛况可见一斑。苏天爵《国朝文类》（元统二年，1334）和虞集校定《皇元风雅》（至元二年，1336）适于此时先后问世，决不是偶然的。

此外我又抽样检视了15世纪的程敏政、16世纪的唐顺之和归有光以及明清之际的钱谦益四家专集。以前三家而言，《篁墩文集》有十篇，《荆川文集》八篇，《震川文集》十篇，都比唐宋文集为多。但最使我惊异的则是钱谦益；他的《初学集》是明代作品，其中为人请求而写的序共四十篇，《有学集》为入清以后之作，这一系统的序更高达五十三篇。大概是最高纪录了（上列序文数字可能有遗漏，但大致可以保证并无滥收的情况）。

钱谦益当然是一个特殊的例子，但也折射了16世纪以来的文

化、社会变迁。唐顺之《答王遵岩》说：

> 仆居闲偶想起宇宙间有一二事，人人见惯，而绝是可笑者……其达官贵人与中科第人，稍有名目在世间者，死后则必有一部诗文刻集，如生而饮食、死而棺椁之不可缺。此事非特三代以上所无，虽汉唐以前亦绝无此事。(《荆川文集》卷六)

可见诗文集在16世纪已发展到“爆炸”的地步。事实上，刻诗文集尚不限于“达官贵人与中科第人”，钱谦益的《序》中便包括一位“太监”(《初学集》卷三十三《郑圣允诗集序》)和两位“闺阁”(《初学集》卷三十三《士女黄皆令集序》,《有学集》卷二十《许夫人啸雪庵诗序》)。由于种种历史的变动，“雅”文化在迅速地泛滥之中，印书市场的不断扩大更助长了刊刻文集的风气。诗文集的数量激增，序的数量自然也随着水涨船高。明白了这一点,《初学集》和《有学集》这一方面的突出表现便不难索解了。

为并世学人的专门著作写序，是清代的新发展，所以下面仅略说这一最大特色，其余一概不及。

清代学术以经史考证为主流，文字、音韵、训诂等基础学问获得开创性的大发展，甚至由附庸而蔚为大国。因此有清一代论学专著层出不穷，其中不少名著往往有当时学术大师所写的序。以清初而言，顾炎武《仪礼郑注句读序》便是应他的朋友张尔岐之请而作。他在《序》中特别对当时“空虚妙悟”的学风表示不满，主张认真读经：“因句读以辨其文，因文以识其义，因其义以通制作之原。”(《亭林文集》卷二)这正是他一贯提倡的新经学，即所谓“读九经自考文始”(卷四《答李子德书》)。另一位大师黄宗羲也为阎若璩的名著《尚书古文疏证》写过序，不但肯定它“取材富，折衷当”，而且也接受了《大禹谟》“人心道心”是后世伪造的结论。阎若璩得到他的鼓励，终身感念不忘，因此在《南雷黄氏哀辞》中

说："先生爱慕我，肯为我序所著书，许我门墙。"（《潜邱札记》卷四）这篇序的重要性，由此可见。

下至乾嘉，论学性质的序已发展到全面成熟的阶段；如果把这些序合起来看，当时的学术动态便一一展现在眼前。让我举少数较著名的例子以示大概：在经学方面有戴震《尔雅注疏笺补序》（任领从）、《古经解钩沉序》（余萧客）、《诗比义述序》（王涵斋）、钱大昕《经籍籑诂序》（阮元）、阮元《王伯申（引之）经义述闻序》、《王伯申经传释词序》、《焦（循）氏雕菰楼易学序》、《春秋公羊通义序》（孔广森）等。史学方面有卢文弨《钱晦之（大昭）后汉书补表序》、钱大昕《廿二史札记序》（赵翼）、《史记志疑序》（梁玉绳）等。在文字、音韵方面，段玉裁的成就最为卓越，他的《说文解字注》前面便有王念孙的《序》，撰于嘉庆戊辰（1808）。但段氏此书先后经营数十年，早在乾隆五十一年（1786），卢文弨便已写了《说文解字读序》（收在书末，也见《抱经堂文集》卷三），所序者当是初稿。至于他在音韵研究上的发明，早年有《诗经韵谱》、《群经韵谱》，钱大昕曾序其前书（见《潜研堂文集》卷二十四）；最后他总结成《六书音韵表》（收在《说文解字注》的附录），他的老师戴震在乾隆丁酉（1777）特别为此《表》写了一篇极有价值的《序》（收在《戴东原集》卷十），几个月后他便逝世了。文字、音韵之学当时正处于创辟的阶段，所以重要的著述或编纂之作往往有多篇序文同时出现，如谢启昆的《小学考》，钱大昕（《潜研堂文集》卷二十四）和姚鼐（《惜抱轩文集》卷四）都曾为之作序。又如金石学也是在乾嘉时期蔚成大观的，清末以来金文以至甲骨的研究即继之而起。钱大昕《关中金石记序》（毕沅）与《山左金石志序》（阮元）便对金石学的源流及其在"经史实学"上的价值作了提纲式的指示。

以上不过举少数流传至今的名著为例，借以说明论学序在乾嘉时期所发挥的特殊功能。一般而言，这一系统的序都达到了当时最

高的学术水平。其中有专门学问的尖端商榷，如戴震《六书音韵表序》，讨论古音“支”、“脂”、“之”应分为三部，这是段玉裁的新发现。也有关于整体研究方向的指示，如戴震《古经解钩沉序》与钱大昕《经籍纂诂序》，都坚持由文字、故训以逐步通向经典中义理的探求。若更进一步分析，乾嘉时期的学术动向也往往可以从论学序中找到线索。下面是两个最有代表性的事例。

乾嘉学人以“汉学”为标榜，好像已定于一尊。但按之实际，内部早已开始出现分歧，经学与史学之争即其中之一。江藩《国朝汉学师承记》卷三《钱大昕传》曾记载了戴震和钱大昕两条口语，戴震说：

> 当代学者吾以晓徵（钱大昕的字）为第二人。

江藩指出：这大概是因为戴“毅然以第一人自居”。钱大昕则说：

> 自惠（栋）、戴（震）之学盛行于世，天下学者但治古经，略涉三史，三史以下，茫然不知，得谓之通儒乎？

戴、钱并驾齐驱，一精于经，一长于史，这是当时的公论。但通经足以明“道”，治史则仅能知“事”，这也是当时的共识。戴震以钱大昕为第二人，而以第一人自居，似乎即出于这一尊经卑史的成见；而钱大昕以为不治史则不得为“通儒”，也恰好是针锋相对的反讥。这两条口语虽无从证实，但江藩是与戴、钱同时代的后学，他的记载至少反映了乾嘉学人的一般意见。钱大昕生前曾感受到经学霸权的压力，这是大致可以肯定的。然而无论在《潜研堂文集》或《十驾斋养新录》中，我们都找不到这一经、史之争的显证，这岂不成为一个千古悬案了吗？幸运得很，嘉庆五年（1800）

钱大昕为赵翼《廿二史札记》写了一篇《序》，解答了这一悬案。《序》中主要论点如下：

> 经与史岂有二学哉！若宣尼赞修六经，而《尚书》、《春秋》实为史家之权舆。汉世刘向父子校理秘文为六略……初无经史之别。厥后兰台、东观，作者益繁，李充、荀勖等创立四部，而经、史始分，然不闻陋史而荣经也。自王安石……自造三经新义，驱海内而诵习之……章、蔡用事……屏弃《通鉴》为元祐学术，而十七史皆束之高阁矣。嗣是道学诸儒讲求心性，惧门弟子之泛滥无所归也，则有呵读史为玩物丧志者，又有谓读史令人心粗者。此特有为言之，而空疏浅薄者托以借口。由是说经者日多，治史者日少。彼之言曰：经精而史粗也，经正而史杂也。予谓……太史公尊孔子为世家，谓载籍极博，犹考信于六艺；班氏《古今人表》尊孔、孟而降老、庄，皆卓然有功于圣学。故其文与六经并传而不愧。若元、明言经者，非剿袭稗贩，则师心妄作……奚足尚哉！

此《序》力主经、史不分，“《尚书》、《春秋》实为史家之权舆”，与章学诚“六经皆史”说相去已不过一步之遥。《序》又以马、班之史“与六经并传而不愧”，而痛斥宋以来“陋史而荣经”的偏见，则恰好和江藩所记口语互相印证。钱氏完全不提清代，当然是出于谨慎，避免争端。他的文集未收此《序》也许是基于同一理由。无论如何，此《序》的重大史料价值在此已充分地显现出来。

另一个例子也与江藩有关。龚自珍嘉庆二十二年（1817）写《江子屏所著书序》，包括《国朝汉学师承记》和《国朝经师经义目录》两部书。这篇《序》用笔极尽曲折的能事，隐然有不敢苟同的意味。最令人诧异的是《序》竟将江氏的书名改为《国朝经

学师承记》，不用原著"汉学"之称（见《龚自珍全集》，上海：中华书局标点本，1962，上册，页193—194）。但此《序》必须与同时附去的《与江子屏笺》合看，才能得其命意所在。龚在此《笺》中陈述他对"汉学"名目有"十不安"，其中第九"不安"将特别值得重视：

> 本朝别有绝特之士，涵咏白文，创获于经，非汉非宋，亦唯其是而已矣，方且为门户之见者所摈。（下册，页347）

原来他已倾心于常州公羊学的"微言大义"，而且两年后（1819）便正式师从刘逢禄，研究《公羊春秋》了。写此《序》时，他才二十六岁，而江已五十有五。大概因为他是段玉裁的外孙，从小便由段亲授《说文解字》，又兼文名甚著，所以江才有索序之举。却万万想不到这位"汉学"界后起之秀竟已厌弃"汉学"，改宗当时仍受冷落的公羊学派了。江藩最后并没有接受他关于更改书名的建议，这是不难理解的，但是此一《序》一《笺》竟为"汉学"霸权的动摇提供了一条最早的证据。龚自珍是在"汉学"传统最坚固的家庭中成长起来的，他的父亲（丽正）也曾从岳父"受小学训故"，并著有《三礼图考》、《两汉书质疑》、《楚辞名物考》等书（见吴昌绶《定庵先生年谱》，收在《龚自珍全集》，下册，页592）。但早在嘉庆之末，这位才气纵横的青年便已不能安于这一传统的思想局限，而必须另求出路了。

以上我仅仅将"为人作序"的历史及其重要变化作了一番乌瞰式的回顾。现在我要稍稍谈一谈这一传统形成的心理背景。

《小雅·伐木》："嘤其鸣矣，求其友声。"这句诗不妨借来说明为相知写序的心理根源。若改用《易经》的语言，求序者是"同气相求"，写序者则是"同声相应"。中国古代流传了许多很美的故事，如伯牙与钟子期给后世留下了"知音"这个名词，如惠施死后

庄子有“吾无与言”之叹。这都表示无论在艺术上或在思想上，相知都是很难找的。桓谭对扬雄的赏音更是后世文人学士羡艳不置的美谈。两汉之际，扬雄在文学和思想上的成就冠绝一代，但却为时人所轻忽。只有一个桓谭，说他的著作“必传”。独孤及为李华《文集》作序，最后说：

> 公之病也，尝以斯文见托，诒某书曰：“桓谭论扬雄当有身后名，华亦谓足下一桓谭也。”及于公才，宜播其述作之美，明于后人。故拜命之辱而不让。今著其文德，冠于篇首焉。（《毘陵集》卷十三）

这里的“桓谭”之名已成为“知己”的代字了。前面引左思向皇甫谧求序，显然也出于同一心理。

“同声相应，同气相求”当然不限于三两个“知己”之间。汉末三国之交，文士交游形成了文学社群，成员之间不但互相欣赏，而且也互知长短，因而互相批评之事屡见不鲜（参看《文选》卷四十二曹植《与杨德祖书》）。曹丕“文人相轻”的名言一直为后人所误解，其实他讲的是“各以所长，互轻所短”。既承认各有所长，则“文人相重”已在其中。他所举建安“七子”的例子便长短并列（《文选》卷五十二《典论·论文》）。建安二十二年（217），“七子”中的“徐、陈、应、刘，一时俱逝”。他悲痛之余，“撰其遗文，都为一集”。私人为朋友遗文编集，此是最早的事例之一（同上卷四十二《与吴质书》）。“文人相重”在这里具体地表现了出来，而曹丕也以实际行动证明他确是“徐、陈、应、刘”的“桓谭”。他曾为文集写序否，已不可知，但序的心理背景未尝不能由此窥见。《文选》任彦升《王文宪集序》（卷四十六）唐五臣之一李周翰注曰：

集者，录其文章；序者，述集所由。

以“述集所由”四个字来界定序的性质，虽然可以接受，但稍嫌笼统。若进一步分析，“所由”至少包括“事”和“意”两部分。“事”指作者一生事迹以及文集编纂过程之类；这是文集的外在缘由。“意”则指作者的内心意向，即孔颖达疏《关雎·序》所谓“序论作者之意”。因此为相知的文集作序，重点尤在“意”而不在“事”。庾信向宇文逌求序，主要还是因为后者是他的文学知音，心意相通。赵汸为宋濂写《潜溪后集序》也特别说明：“宋公以书来，俾汸序其意。”（《皇明文衡》卷三十八）即以上引任昉之《序》而言，他最后仍强调曾追随王俭十二年，有“知己”之感。《序》中两引王俭诗句，阐释其含义，可见他很能把握“作者之意”。

清代论学的“序”是这一系统的最高发展，上面已说过了。现在我要指出，这正是“同声相应，同气相求”的精神的充分体现。清代是中国学术史上一个极有光辉的时期，其流风余韵一直延续到20世纪。但清代特殊的学术风格的形成，从主观方面看，是和当时学人到处“嘤鸣求友”的努力分不开的，特别是其中几位最有影响力的开山大师。试以顾炎武为例，他“五十以后，笃志经史”，因深感“独学无友，则孤陋而难成”，游踪所至，必择友而交。他有《广师》一文（《文集》卷六），列举了十位各有特长的友人，而坦承自己“不如”。其中“独精三礼，卓然经师，吾不如张稷若”一条，便是上面提到的张尔岐，可见他为《仪礼郑注句读》写序确是真心推重。（按：《文集》卷三《答汪苕文书》也说“其书实似可传”。）他在《与人书十二》中说：

吾辈学术，世人多所不达；一二稍知文字者，则又自愧其不如。不达则疑，不如则忌，以故平日所作，不甚传之人间。然老矣，终当删定一本，择友人中可与者付之尔。（《文

集》卷四）

他在学术上求“知音”的决心和困难，同时和盘托出。

下至乾隆时期，情形仍然如此。戴震于乾隆十九年（1754）入都，得交钱大昕、纪昀、秦蕙田、王鸣盛、卢文弨、王昶、朱筠诸人，互相印证；二十二年（1757）游扬州与惠栋论学有合。这都是“同声相应，同气相求”的明证。他认为论学之友“无妨交相师而参互以求十分之见”（《戴东原集》卷九《与姚孝廉姬传书》），也和顾炎武《广师》之义先后呼应。章学诚持“文史校雠”与戴震的“经学训诂”抗衡，但当时解人难索，他只好向史学大家钱大昕求援。《上钱辛楣宫詹书》结尾说：

若夫天壤之大，岂绝知音；针芥之投，宁无暗合？（见《章氏遗书》外集二，卷二十九）

这更是明白他期待钱大昕为他的“知音”了。

所以清代的学人社群，也和建安的文人社群一样，是结合在“同气相求，同声相应”的共同心理基础之上。建安文人“各以所长，互轻所短”，清代学人则更强调“各以所短，互重所长”。这在他们互写的论学序中表现得十分清楚。就前引清代诸大师文集中所收的序而言，他们的写作态度都十分严肃，一方面尽量发挥“作者之意”，另一方面却本所知所信，在专门学问上进行商榷，至不避献疑质难。他们决不会仅仅由于敷衍人情的关系，为没有真实贡献的作品有互相标榜的序文。顾炎武说得最恳切：

某君欲自刻其文集以求名于世，此如人之失足而坠井也。若更为之序，岂不犹之下石乎？惟其未坠之时，犹可及止；止之而不听，彼且以入井为安宅也，吾已矣夫！（《文集》卷四

《与人书二十》)

这是“君子爱人以德”，清代诸大师几无不如此。

总之，“同声相应，同气相求”的结果是作者与序者之间达成了一种互为“知音”的精神交流，而且是既自由又平等的交流。作者固然必须有自己的真知灼见，序者也必须言出肺腑。顾炎武说得最好：“惟自出己意，乃敢许为知音者耳。”(《亭林文集》卷四《与人书十六》)经史考证在清初是在少数“知音”之间展开的，但随着时间的推移，“知音”愈来愈多，到乾隆中期形成了一个可观的学人社群，经史考证（或“汉学”）终于跃居主流的地位。在这一长时期的发展中，旨趣相投的学人为专门著作互相写序显然发挥了推波助澜的作用。

以经史考证为主流的清代学术基本上是在学人社群中成长起来的，并非朝廷提倡所致。当时所谓“汉学”从未与科举考试发生关系，因此治“汉学”的人主要出于对学术本身的兴趣，与汉代经士为了“利禄”而治经不可同日而语。事实上乾嘉“汉学”大师中多次考不上进士的大有其人，如戴震、焦循、陈澧都是显例。不但如此，乾嘉学人标榜“汉学”正是为了与“宋学”作对，而“宋学”（程朱理学）恰恰是钦定的“官学”，用现代的话说，即官方的意识形态。戴震甚至公开指斥宋儒“以理杀人”，并发展了一套以训诂为根据的新理学，欲取程朱而代之。梁启超从现代的眼光一再强调清代学人体现了“为学问而学问”的精神，确有坚强的根据（见《清代学术概论》)。

但是写到这里，一个疑问出现了：清代文网甚密，文字狱屡兴，一直到乾隆朝都是如此。为什么这样一个专制的异族政权竟能容忍学术界在“官学”之外别树一帜呢？对于这一复杂的问题，我当然不可能在此展开讨论。我只想指出一点，即作为官方意识形态的所谓“程朱正学”，至迟在乾隆后期已虚存其名。朝廷上下虽然

仍奉之为社会控制的工具，它似乎已不配称为一套具有精神力量的信仰系统了。乾隆在皇子时代写过几篇有关程朱理学的短文，大概是读书时期的习作（收在《乐善堂全集定本》)。即位以后的几部《御制文集》便看不出他对理学有任何真正的兴趣了。中年有《书程颐论经筵箚子后》(《文集》二集卷十九)，则是驳斥“天下治乱系宰相，君德成就责经筵”两句话的。他对程朱理学所持的态度可以推想。在上者如此，臣下自然风行草偃。据嘉庆时期北京一位书贾的回忆，二十多年来书店已不收集程朱一系的理学著作，因为完全没有市场了（昭梿《啸亭杂集》卷十《书贾语》)。官方对于“汉学家”的宋学批判视若无睹，这应该是一个很重要的原因。

在这样的情况下，经史考证终于持续了下来，并随着新材料的不断扩充而推陈出新。我之所以特别重视清代经史考证的传统，不仅因为这一传统产生了许多有价值、有影响的论学序文，而且更因为20世纪中国的“国学”研究是直接从这一源远流长的传统中衍生出来的。五四以后所谓“整理国故”的运动便建立在清代“汉学”的基础之上，不过在观念和方法上增加了一套西方参照系而已。我们只要检查一下20世纪上半叶有关文、史、哲方面的著作，便立即可以发现：其中贡献最大的几部都继承了清代学术的传统。正因如此，清代为专门著作写序的遗风也由早期“国学”研究者延续了下来。这里只用举几个最著名的例子便够说明问题了。

胡适《中国哲学史大纲》上册出版于1919年。这是一部划时代的著作。在清代经史考证的基础上建立了崭新的研究典范。乾嘉“汉学”一变而为现代“国学”，当以此书为其象征。蔡元培为此书作序便将这一从“传统”到“现代”的转变及其意义充分地传达了出来，不愧为学术上的“知音”。蔡《序》舍文言而用白话更是出于一种“护航”的苦心，所以胡适晚年也特别强调此《序》的“保护”的作用。

1923年，罗振玉为王国维《观堂集林》写序也同样透露了

"汉学"如何转向"国学"的消息。王国维开疆辟土，为现代"国学"的创建作出了最辉煌的功绩，而罗振玉则在很长的时间内扮演着他的"护法"（patron-saint）的角色。他们在学术上的合作比元稹与白居易之间的文学因缘有过之而无不及。以"知音"的资格为《观堂集林》作序，罗当然是首选。他深知王的治学过程，序中叙述了王怎样从早年深好西方哲学到中年以后专心于经史考证。他对《殷周制度论》尤为心折，赞叹其"义据精深……自来说诸经大义未有如此之贯串者"。但由于文化保守的立场，他把王的成就完全归之于"由文字声韵以考古代之制度文物"。他似乎不知道或不愿承认，王之"贯串"正是得力他早年的西学训练。现代"国学"与传统考证之间的一大区别即在"概念化"（conceptualization）之有无或强弱。"概念化"是达到"纲举目张"的不二法门，系统的知识由此而建立。王国维虽然后来完全放弃了哲学，但早年反复阅读康德与叔本华使他在"概念化"方面高出同辈的考证学家，似乎是很难否认的。

在现代的"国学大师"中，有"乾嘉殿军"之称的陈垣是最热心求学术"知音"写序的一位。他的《敦煌劫余录》、《元西域人华化考》和《明季滇黔佛教考》三书都由陈寅恪写序；他的《元典章校补释例》则载有胡适的长序。1945年他完成了最后一部专著《通鉴胡注表微》，也曾请胡适作一篇《后序》，但因时局关系，此《序》终于胎死腹中（见1945年3月25日胡致陈的信，收在《陈垣来往书信集》，页188）。必须指出，这四篇序都是现代"国学"史上的重要文献，对于"概念化"的进展各有不同的贡献。胡适的《序》事实上是一篇"校勘学方法论"。他以西方为参照系，对中国校勘学的发展作了一次有系统的初步总结。站在整体观察的高度上，他比较精确地发掘出原书的价值所在，肯定它"是中国校勘学的第一次走上科学的路"。陈寅恪的三篇序影响更大：《劫余录序》拈出"预流"的观念以凸显敦煌新材料的重要性，有功于中国敦煌

学的倡导；《华化考序》分辨清代经、史两途考证异趋，旨在阐明“今日史学之真谛”，即“分析与综合”不容偏废；《佛教考序》则强调宗教史与政治史互相关涉，大致与现代“宗教的俗世史”（the secular history of religion）相应。后来陈垣续写《清初僧诤记》和《南宋初河北新道教考》，使刻意朝着这一方向加以发挥。

由上引诸例可知乾嘉“汉学家”论学序文对于早期“国学家”产生了多么深远的影响。传统在现代转化的过程中，如果进行顺适，不但不会消失而且更能展现巨大的创新力量。“同声相应，同气相求”的精神传统便提供了一个生动的实例。这一传统并不限于考证学家及其社群，继承了“宋学”遗产的现代思想家也同样寻求“知音”之间的精神交流。1931年，马一浮序熊十力《新唯识论》便是中国现代哲学史上一“大事因缘”。马一浮因为作者“谬许余为知音”，写了一篇思精文茂的序，熊十力复信说：

> 序文妙在写得不诬，能实指我现在的行位，我还是察识胜也。……“乾道变化，各正性命”，吾全部只是发明此旨。兄拈此作骨子以序此书，再无第二人能序得。（见《马一浮集》第二册，浙江古籍，1996，页29）

《新唯识论》最后衍生出“新儒家”一派，而其最初发端则在熊、马间的互为“知音”。这又折射出“序”之功能及其现代流变的一个侧面。

以上论“为人作序”以20世纪上半叶为断代。这是因为从下半叶开始，政治生态与文化生态顿时改弦易辙，“国学”、“宋学”同归消歇；“皮之不存，毛将焉附”，“为人作序”自然也不能不随之告一段落。陈寅恪的最后一篇序文——《杨树达论语疏证序》——写于1948年10月7日，在他即将告别清华大学的前夕，以后便不再“为人作序”了。早在1942年他还为杨树达《积微居

小学金石论业续稿》写过一篇序，但由于杨书出版迟了十年，陈《序》所遭遇的便是另一种命运了。1952年5月2日，杨树达在日记中说：

> 编译局来书言：《积微居金文说》序文经研究后，陈寅恪序立场观点有问题，于思泊（按：省吾）序无刊登之必要，自序可保留云。（《积微翁回忆录》，上海古籍，1986，页345）

如果从皇甫谧（215—282）序左思《三都赋》算起，为并世相知的著作写序，至20世纪中叶，已足足在中国延续了一千七百年。前面已说过，序的心理起源于“同声相应，同气相求”，它体现了中国知识人追求彼此之间在心灵上的自由交流。这一追求是中国文学、思想、学术得以不断推陈出新的精神根据，即使在异族统治的时代（如元、清）也未尝中断。所以我特别追溯了这一千七百年序的流变，供读者赏音。

**2008年2月18日序于普林斯顿**



# 《中国文化史通释》后记（2009）

本书集结了十二篇论文，定名为“中国文化史通释”。首先让我解释书名的含义，这可以分两层来说：第一，这十二篇论文全是关于中国文化史的探讨和论断，而且每一篇都集中在一个特殊的面相上面。如目录所示，思想、政治、商业、宗教、民间文化、文学、医学、科学、艺术、科举、侠等尽在其中，虽然遗漏尚多，但所涉及的范围已相当广阔了。所以用“中国文化史”为书名的主要部分应该说是名副其实的。第二，为什么加上“通释”两个字呢？这是因为每一篇论文都是从宏观角度对中国文化史的某一特殊面相，提出一种长程的贯通解释。所谓“长程”，长者或超过两千年，短者也跨越四、五个世纪。只有如此，我们才能同时看到中国文化的常中之变和变中之常。

但文化虽有种种面相，它本身毕竟是一整体，诸面相之间必然是密切相关的。因此，本书十二篇论文之间互相关涉的地方很多，并不是彼此孤立绝缘的。这是“通释”的另一命意之所在，即除了历史时间上的“贯通”之外，还有文化空间上的“旁通”。

但本书各篇并非出于一种自觉的整体设计，何以集结在一起竟能互相关涉，略有庄子所谓“道通为一”的意味？要解答这一疑问，我必须稍稍交代一下本书的缘起。

第一，除了第四篇（《中国宗教的人世转向》）、第五篇（《明清小说与民间文化》）和第十一篇（《侠与中国文化》）之外，其余九篇论文都是最近五六年撰写的，即在2004年《朱熹的历史

世界》和《宋明理学与政治文化》两部专题研究完成以后。对于中国文化史各部门的发展，几十年来我的见解一直在变动之中。这并不是因为我没有定见，而是因为史学是经验性的学问，我不能不随着新事实和新证据的出现而不断地修改旧说，无论是关于“大判断”或“小结果”。但 2004 年以来，我计划中的新专题研究，由于受到其他事情的干扰，一直停留在广泛阅读的阶段，尚未取得确定的新成绩，因此我对于中国文化史的认识也没有重大的改变。这九篇论文既成于同一时期（2004–2009），各篇之间不期而然便发生了互相呼应或殊途同归的情况。

其次，2004 年以来，我应邀参加了多次国际学术研讨会，往往被指定作主题演讲，本书第一、第二、第三及第十二篇都是在这种情形下写成的。我本来是尽量避免参加会议的人，但此时邀请者多为相知已久的友生，而会议主题又往往在我熟习的范围之内，使我找不到辞谢的理由。这些会议为我提供了理想的场合，使我可以将以往各种专题研究，化繁为简，用概括的方式呈现出来。其结果则是每一篇讲词都为中国文化中的一个特殊面相描绘了一个大轮廓，至于我的描绘究竟有无可取之处，那当然是另一问题。

最后，本书论科学、艺术、中日文化交涉史诸篇虽在我的专业之外，但我的重点则仍在如何彰显中国文化史的一般特色。科学和艺术究竟以何种特殊形态出现在中国文化系统之中？中国文化和日本文化之间存在着怎样的关系？这些重要问题也是一部中国文化史中所不能避而不谈的。我因为受命为友人的专著写序和主题讲演的缘故而闯入这些比较陌生的领域，竟在无意之间使本书内涵更趋完备。

由于以上三层原因，本书各篇之间隐然若有一种内在的联系便不足诧异了。

我曾说过，我是带着寻找文化特色的问题进入中国史研究的领域的。（见北京三联书店刊行的《余英时作品系列・总序》）本书所

收诸篇也依然如此。但是为了避免可能的误解，我必须郑重声明：我虽断定中国文化自成一独特系统，但并不认为它是不可改变或不受外来文化影响的。我强调中国文化的特色更不等于否认普世价值的存在。相反的，我深信世界一切文化都是大同小异的，不过小异的部分不能轻易放过，因为它正是每一文化展现其特色的所在。一切文化是大同的，这是普世价值的终极根据；每一文化都有小异，因此文化多元是必然的归趋。这两个极端重要的事实是我们今天所必须面对的，世界是走向和平还是走向冲突，恐怕在很大的程度上将取决于人们在普世价值与多元文化之间作出怎样的安排与调适。

本书从无到有的原动力是董桥和林道群两位老朋友。在他们合力敦促之下，我才开始构思怎样编选一部论集以答雅意；结果便产生了这部《中国文化史通释》。我必须向他们两位致最诚挚的谢意。

慨然接受了我的恳求，董桥兄的序文和金耀基兄的题签不但使本书熠然生辉，而且让我深切感受到数十年友情的温暖。

2009年12月22日

# 《人文与民主》自序（2010）

本书的主题是“人文与民主”，包括三个单元：一、“人文研究篇”，二、“民主篇”和三、“思想篇”。这三个单元环环相套，是不能截然分开的。让我交代一下本书的缘起，以为读者理解之助。

两年前（2008年）的夏天我在台北做了三场讲演：在政治大学讲“台湾人文研究之展望”，在“中央研究院”讲“‘国学’与中国人文研究”，在中央大学讲“人文与民主”。最后一题是特别为了纪念余纪忠先生的首届“讲座”而设，由余纪忠文教基金会举办。纪忠先生生前在台湾推动民主化不遗余力，同时也通过学术讨论会、公开讲演、报纸专栏等各种方式倡导多元的文化观点。所以我选“人文与民主”为专题，向他致敬意。

但我选此题还有一层更深的用意，即针对五四以来“科学与民主”的口号而提出一种异议。五四时期的知识领袖们坚信中国最需要的两大精神价值是“科学”和“民主”；只有在这两大价值实现之后，中国才能成为一个名实相符的现代文明国家。就此一认识而言，他们无疑是正确的。但是他们崇拜科学有时未免过甚，竟走上了科学主义的极端，这在所谓“科学人生观”的争论上表现得最为清楚。科学主义的心态使他们忽视了人文修养对于民主社会的建立所可能做出的贡献。我的《人文与民主》讲词即在正式提出这一新问题。我不否认科学的价值，但认为民主所需要的精神基础绝不能仅限于科学。

《台湾人文研究之展望》和《"国学"与中国人文研究》两篇讲词则偏重在讨论所谓"人文研究",在中国的思想脉络下,究竟何所指?在这两篇中我所涉及的问题与"人文与民主"这一主题是互相照应的。

以上三篇讲词都没有发表过,因此构成本书的核心部分。但是关于这三篇文本的撰写,我必须向读者做一简单的报告。不巧得很,2008年夏天我到台北的当天便生病入医院诊治,每次讲演都是得到主治医师许可才勉强登坛的。在这种情形下,我只能凭着手头已有的笔记做临场发挥,根本不可能撰写讲词。除了在"中央研究院"讲"国学"的一篇有一个简单提纲之外,其余两篇都只有靠前一天晚上在病床上构想的腹稿。扶病返美之后,我一连好几个月都在接受种种身体检查。因此《人文与民主》和《台湾人文研究之展望》两篇都是根据录音写本修改而成的。我本来想另起炉灶,各写一篇新稿,无奈力不从心,只好作罢。因此这两篇的疏漏和文气欠畅,必须请读者原谅。但《"国学"与中国人文研究》一文则是这次全书付印前通体改撰的,昨天才脱稿,可以算是一篇全新的论文。

以上述三篇未刊稿为中心,我又选了与主题密切相关的旧作七篇,可以说是同一旨趣的不同发挥(variations on the same theme)。由于我对于这一问题注意已久,新篇与旧作恰可互相补充。

最后,关于"思想篇",我还要补充几句话。本书所讲的"人文"最终必然要归宿到哲学或思想上面才算到了家。因此我把新写的中国思想史综述和二十多年前所写关于西方哲学大转变的两文收在全书之末。(按:自1985年以来,西方哲学界未发生更大的波动,因此不必对原文做补充。)本书首篇是我和吴大猷先生的一次对谈,主持人则是余纪忠先生。这次谈话的时间比《对塔说相轮》大概早两年,细心的读者必可立即发现,本书的一首一尾恰好是互

相呼应的。大猷先生和纪忠先生都是我生平最敬重的前辈，濡笔至此，不胜人琴之感。

2010 年 1 月 16 日



# 《论天人之际：中国古代思想的起源试探》跋（2011）

这篇关于“天人之际”的专论，从酝酿到完稿先后经历了十二三年之久，但其中足足有十年时间，我已将它置于“放弃了的计划”之列。现在全文即将刊布，我愿意将它的缘起、搁置，以至重生的过程交代出来，以为读者理解之一助。在这篇跋文中，我想说明两个相关的问题：第一，我为什么会选择这样一个超出自己能力之外的研究论题。第二，为什么我最后采取了如文中所表现的特殊论述方式——译文和自撰文交错而出。

1997年春季日本大江健三郎在普林斯顿大学访问，东亚学系发起了一场关于古代东亚“宗教想象”（Religious Imagination）的演讲和讨论会，由大江出面主持。我应邀参加，写了一篇讲词在会中宣读。我讲的是古代礼乐传统怎样通过曲折的变迁，终于引导出轴心突破。早在1977年所撰《古代知识阶层的兴起与发展》一文中，我已正式提出了这一命题，但当时限于体例，未能充分展开论证。1997年的讲讨会给我提供了一个推陈出新的机缘。所以这篇讲词可以说是本文的发端。

我的兴趣被激起之后，欲罢不能，于是在课余之暇断断续续扩大原讲词的论旨，于1999年写成了一篇英文长编，题曰“Between Heaven and Man: An Essay on Origins of the Chinese Mind in Classical Antiquity”，大概有三至四万字左右，当时的计划是补写较详细的注释之后，以“专题研究”（monograph）的方式单独刊行。为了集

思广益，我将已完成的本文部分影印了几十份，分赠友生，希望获得回应，为以后修订的参考。但此时我已不知不觉中卷入朱熹的研究，原来的注释和修订计划便搁置了下来。后来只有两件事值得一提：第一是友人 Mary Eveiyn Tucker 教授知道我有这篇英文论稿，坚邀我写一篇概要加入她正在主编的一部有关古代儒学的论集中，这便是“Between the Heavenly and the Human”，收在 *Confucian Spirltualiry* 的第一卷中（edited by Tu Weiming and Mary Eveiyn Tucker，New York: Crossroad Publishing Company，2003）。第二是香港中文大学中国文化研究所的《二十一世纪》季刊，决定在 2000 年推出“轴心突破”专号，编者提议将本文第二节《轴心突破与礼乐传统》译成中文，作为该期的一部分。我接受了此议并写了一篇《前言》，刊于《二十一世纪》2000 年四月号。除此之外，全稿的其余部分则一直处于尘封状态。

三年前陈弱水先生主编《中国思想史上的重大转型》，约我参加一份。他早就读过我的赠稿，认为恰好符合他的构想，因此希望我另写一篇浓缩的中文本，作为书中的一章。我当时一诺无辞，但没有想到我的健康忽然不肯合作，竟无法如期交卷。弱水体谅我的困难，提议将英文稿第一、第三、第四、第五各节译成中文，加上已刊布的第二节，合为一文。再由我添写一节简短的结束语，以了结这一重公案。这样的安排事实上已将我的工作负担减到无可再少的境地，我当即以感激的心情接受了弱水的新建议。

译稿不但兼信与达之长，而且将所引经典文本一一还原，超出了我的最高期待。但是通读全稿之后，我发现我的工作负担之重竟远超乎最初估计之上。首先是全文的注释问题。译者根据原稿的注脚号码，要求我补出所参考过的第二手资料。十几年前撰写初稿时，我曾将这些资料，特别是现代学人的研究成果，一一记在眉端，以备他日注释之用。但由于时间太久了，原稿竟遍寻不获，使我十分沮丧。如果不是承诺在先，不容半途而废，我大概只好放

弃整个计划了，何况注释并不仅仅是恢复旧注，更重要的是增添新注以尽量吸收最近十几年来与本文各方面密切相关的新创获。仅此一项的工作量便已使我有不胜负荷之感，而更出意外的则是全稿的修订和增补最后竟逼使我对于先秦原始典籍（包括新发现的简帛在内）重作了一次全面而系统的研究。

修订的必要起于中西论证方式的歧异。我的原稿是英文，以西方读者为对象，自然采用了西方的论证方式。这次通读中译本，我感觉有些地方在中文里应该换一种说法，而另一些地方则似乎应多引经典原文以增强说服力。这当然是因为中国原有的论证方式与西方不同。中、西在这一方面的差异是很复杂的，但不妨作一高度概括性的区分：中国的“考证”传统源远流长，一般而言，重“证”（evidence）更甚于“论”（argument）；西方则自始即发展了论辩之术（rhetoric），因而特别重视“论”的说服功能（persuasion）。所以我的修订大致是在“论”的部分力求紧凑或“重新述说”（reformulation）；在“证”的部分则尽量引用原文。修订最初是局部的，但一旦开始便逐渐扩大范围，最后竟从修订一跃而增写新篇。《“天人合一”的历史演变》和《结局：内向超越》两篇长文都是这次新写的；我以原稿中未能充分展开讨论的一些重要论题为心，遍考先秦文本，作了比较透彻的发挥。我希望这些修订和增补可以加强我的论证在中文语境中的说服力。

但是全部修订和扩大的工作完成之后，我立即遇到了一个新的难题：译文全稿不过四万字左右，而新写的部分竟超过六万言，已非一篇论文的空间所能容纳。经过和弱水的往复商讨，我们决定将全稿以专题研究（monograph）的方式单独刊行，然后由我另写一篇综合性的提纲，将第二度研究的新收获溶入其中，作为全文的总结。第六节《从天人合一到内向超越》便是这一决定的产品。不过这里不妨补说一句，这一节虽建立在专书最后两章的基础上面，但重点和呈现方式却略有不同，所以繁简二本仍有

可以互相参照之处。

最后，我必须向两位译者，傅扬先生和毛元亨先生，致最诚挚的感谢：如果没有他们所提供的出色行当的译稿，这部久已“放弃了的计划”大概便不会有浴火重生的机会了。

**辛亥革命一百年6月16日于普林斯顿**



# 编后记

1949年秋季，余英时先生曾在燕京大学历史系二年级就读。燕园之内，未名湖畔（甚至还有湖上，因为余先生曾经在冬天未名湖的冰面上自修过溜冰），都曾经有过余先生的“游踪”。当年的燕京大学，早已是北京大学的校园；而昔日余先生住过的燕京大学第二食堂，现在也已是北京大学人事部的所在。既然燕京大学与北京大学已经“合二为一”，如今由北京大学出版社来出版余先生的这套作品系列，也可以算是余先生与燕京大学之间缘分的继续了。

这套“余英时作品系列”包括三本余先生文字的结集和一本余先生的访谈录。四本书分别是《中国情怀——余英时散文集》、《卮言自纪——余英时自序集》、《师友记往——余英时怀旧集》和《学思答问——余英时访谈录》。余先生著作等身，除了义理和考据的专业学术著作之外，不乏饱含史思而笔端常带情感的辞章之作。《中国情怀》精选其代表性的散文，分为“价值篇”、“文化篇”、“历史篇”、“士人篇”、“儒学篇”、“读书篇”、“坐隐篇”、“母校篇”、“自述篇”。展卷其中，读者必能感受到其发自深厚学养和真诚良知的对于中国文化的眷眷情怀。在半个世纪以上的学术生涯中，余先生的自序往往是其著作的点睛之笔。《卮言自纪》几乎囊括余先生历年来各种重要代表著作的自序，为读者提供了得见宫墙之美的津梁，读者由此可以领略其学术思想之大端与旨要。《师友记往》则是一册非常有意义的“回忆录”，收录了余先生数十年来缅怀与纪念师友的文字，情致款款，音韵绵长。透过这些“温其如玉”的追记，读者足以深刻感受像余先生那样老一辈中国知识人的

深情厚谊，以及真正的文化人对于价值、理想和学术的追求与信守。至于余先生的访谈录，则汇集了20世纪70年代以来海内外诸多报刊杂志对余先生的各种访谈，读者从中可见余先生对历史、思想、文化等各方面问题的深刻观察和精辟见解。

各书的内容，自然无需我在此赘述。其间一些不得已的少量文字删节，缘由也是众所周知。我想在这篇编后记中特别指出的，则是贯穿余先生几乎所有文字之中的"中国情怀"。在我看来，从1951年1月1日在《星岛日报》发表第一篇文字《能忍自安》（1950年12月22日撰于九龙）至今，余先生各种文字撰述背后，除了学术思想自身的理路之外，"中国情怀"可以说是一个最大的原动力。

在余先生的文字中，"中国情怀"一词最为人熟知的，大概出自他1985年发表于《联合报》和《明报月刊》的那篇《"常侨居是山，不忍见耳"——谈我的中国情怀》一文。1988年台湾允晨出版社出版了余先生一本文集《文化评论与中国情怀》，余先生的"中国情怀"更是由此广为人知。不过，如果说余先生每次抒发自己的"中国情怀"，几乎都会引用明末清初周亮工《因树屋书影》卷二中"鹦鹉救火"的佛教故事，那么，至少在1981年，余先生为其1954年香港版的《到思维之路》一书撰写的"再版自序"中，已经引用这个故事了。而在那篇自序中，余先生特意提到，在他1950-1955年就读香港新亚书院钱穆先生门下期间，这个故事是最让他感动的。在此，我想再次将这个故事记录如下：

昔有鹦鹉飞集陀山，乃山中大火，鹦鹉遥见，入水濡羽，飞而洒之。天神言："尔虽有志意，何足云也？"对曰："常侨居是山，不忍见耳！"天神嘉感，即为灭火。（国翔按："常侨居是山"句《太平广记》、《佩文韵府》等古籍皆作"尝"，惟

周亮工文中作“常”。)

“中国情怀”中的“情怀”自然是名词，表示一种情感的怀抱与眷注所在。2010年，香港天地公司出版了一本题为《情怀中国》的书，也是余先生的一个散文集，当然，其篇幅远不如这本《中国情怀》为多。“情怀中国”中的“怀”字，是作动词用，即将“中国深怀于自己的情感”之意。当然，无论是“情怀中国”还是“中国情怀”，意思是同样的，表达的是对“中国”的一种深厚的情感。这种深厚情感的表达，正是余先生一再引用的“鹦鹉救火”故事中“常侨居是山，不忍见耳”这句话。

不过，这里的“中国”对余先生来说，正如中国历史上“中国”一词本身主要的涵义一样，是一个超越了地域和政治的文化概念。如果我的理解不差，在余先生的心目中，“中国”代表的是一种承载了价值与文明的文化连续体。余先生之所以有这样一种“情怀”，之所以情系于此，正反映了他在情感上对于“中国”的眷恋。这种情感之所以在余先生那里格外沉重，原因不在别的，正在于他亲历了这个悠久的文化连续体被内忧外患特别是中国人自己凌迟的过程，在于他亲眼目睹了这一文化连续体几乎“随风而逝”的命运。余先生的“中国情怀”和“情怀中国”，都是在这一特定历史时期由内心所发。这样一种对“中国”的热爱，自然不是一般狭隘与肤浅的民族主义者所能理解的。

1985年4月香港《明报月刊》发表了刘绍铭先生一篇关于大陆“游学生”文学的文章，其中引了当时国内一位文化官员“义正词严”的“爱国主义”质问，所谓“‘为有牺牲多壮志，敢教日月换新天’！你芝加哥的和纽约的、旧金山和洛杉矶的美籍华人都加在一起，能懂得这两句诗的含义吗？”对此，余先生首先指出：“‘美籍华人’显然都是1949年以后出现的。1911年辛亥革命之后，1927年国民革命之后，甚至1945年抗战胜利以后，都没有听

说过世界上有所谓‘美籍华人’这种奇怪的动物。”继而，余先生引了陈垣（1880–1971）《通鉴胡注表微》“民心篇”第十七中如下的一段话，作为“不是答案的答案”：

> **孟子曰：“三代之得天下也，得其民也，得其民者，得其心也。”恩泽不下于民，而责人民之不爱国，不可得也。去国必有可爱之道，而后能令人爱之，天下有轻取其国，而甘心托庇于他政权之下者矣。《硕鼠》之诗人曰：“逝将去汝，适彼乐国。”何为出此言乎？其故可深长思也。**

陈垣先生历来被认为是一位最富爱国情操的史学大师。他撰写《通鉴胡注表微》之日，正是在爱国情绪昂扬的抗战时期。他能写下以上这段话，并指出“其故可深长思也”，绝非偶然。究竟什么才是真正的“爱国”？实在是值得深思的。罗素的名言“爱国就是为一些很无聊的理由去杀人或被杀”固然未免偏激，但对于爱国主义这一冠冕旗帜之下悖逆人文和理性的观念和行为，倒也未尝不是一副清醒剂。

余先生一直关注国内的各种动态，近年来对于中国社会的种种问题更是关怀备至，为建设一个人文与理性的中国不懈陈词、倾注心力。这一点，在我看来，正是出于他不愿中国老百姓承受各种苦难的“不忍之心”。余先生的这一“不忍之心”，自然与孟子、陆象山和王阳明的“恻隐之心”、“本心”和“良知”同样千古不磨，而落实在具体的时空之中，即直接表现为其“溥博渊泉”而跃动不已的“中国情怀”。陶渊明的诗中篇篇有酒，余先生的文字中则篇篇都饱含“中国情怀”。余先生对于中国历史上以及当今各种问题的关注，只有在这一“中国情怀”之下，才能获得相应与深切的理解。当然，我相信，余先生之所以屡屡引用“鹦鹉灭火”的故事，一方面是其“不忍见耳”之情的自然流露；

另一方面，故事里天神助鹦鹉灭火之喻，也反映了他对于未来的某种坚定不移的信念。

这次编辑余先生的四本文集，我的学生李卓、王硕和邬正杰出力不少。我相信，他们之所以欣然其中，也都是出于对余先生人格与学问的敬佩和景仰。

彭国翔

2011年12月28日

于燕园未名湖畔